CADERNOS UFS - FILOSOFIA

Fasc. X - Vol. 3 - 2008

Ana Rute Pinto Brandão
Augusto Bach
Bartolomeu Leite da Silva
Flaviano Oliveira Fonsêca
José Antônio Feitosa Apolinário
Julio Agnelo P. Pattio
Leno Francisco Danner
Wagner Lopes Machado de Oliveira

SUMÁRIO

TEMAS DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E MODERNA

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos ora à comunidade acadêmica nacional a edição do primeiro número dos CADERNOS UFS DE FILOSOFIA do ano de 2008. Nele se faz constar a produção intelectual-filosófica de um número determinado de pesquisadores. Evidentemente, tratando-se de um fascículo de quantidade de páginas previamente determinada, em função do formato da publicação, não poderíamos contemplar a grande quantidade de artigos que se nos foram encaminhados.

Em razão disso, primeiramente, cumpre-nos agradecer aos pesquisadores que destinaram seus artigos aos CADERNOS UFS DE FILOSOFIA e, extensivamente, aos demais, comunicar que suas produções já aprovadas pelo conselho editorial terão curso normal de publicação em seu devido tempo e nos números a serem editados.

Os CADERNOS UFS DE FILOSOFIA, como publicação específica para o estudante de filosofia, têm-se mostrado uma fonte de consulta importante sobretudo para os acadêmicos, alunos e professores, que lidam mais de perto com questões filosóficas pertinentes a seu tempo e autores.

Finalmente, cabe observar que o presente número traz no seu bojo artigos que têm como preocupação a discussão de temas referentes à filosofia contemporânea e moderna. Nele se encontram publicados textos de doutores, doutorandos, mestres e mestrandos cuja linguagem se mostra acessível pela clareza e objetividade da escrita, o que certamente constitui um atrativo à leitura e reflexão dos mesmos.

Dr. Marcos Antonio da Silva; Dr. Aldo Dinucci
Editores dos CADERNOS UFS DE FILOSOFIA

O *LEITMOTIV* ARQUEOLÓGICO DE FOUCAULT NO PREFÁCIO DE HISTÓRIA DA LOUCURA

Augusto Bach, Pós-Doutor pela UniCamp,
Professor do Departamento de Filosofia da UNICENTRO-PR

Resumo: *Este artigo tem por objetivo analisar o estatuto filosófico da linguagem na história arqueológica empreendida por Michel Foucault no início de seu pensamento. Sua obra, simultaneamente filosófica e de história das ciências, tem o objetivo de realizar uma arqueologia da nossa cultura. Desde a* História da Loucura *Foucault sempre esteve interessado em fazer aparecer o modo como nossa cultura procurou encerrar e significar o que era fundamentalmente "outro" no homem. Mediante a leitura do primeiro* Prefácio *à* História da Loucura*, nós desejamos compreender como a linguagem de razão e de loucura estão ontologicamente conectadas.*
Palavras-chave: *Foucault, história, arqueologia, linguagem, loucura.*

Abstract: *The main objective of this article is to analyze the philosophical problems of Michel Foucault's archeological history presented in the beginning of his thought. His work, at the same time philosophical and related to historical science, has as its main goal to accomplish an archeology of our culture. Since* Madness and Civilization*, Foucault has been always interested in showing how our culture sought to understand what was the fundamentally the "other" in man. Reading the first* Preface *to* Madness and Civilization *we desire in this article to understand how the language of reason and madness are ontologically linked together. It is about this philosophical problem that this article will deal in attempting to understand the philosophical position of this new way of writing history.*
Key-words: *Foucault, history, archaeology, madness.*

1.0) INTRODUÇÃO

Num momento histórico em que o Outro do ocidente era interrogado através da etnologia, iluminando as estruturas sombrias de nossa civilização e retirando as sociedades primitivas do esquecimento em que um pensamento do Mesmo as detivera por longos anos, Michel Foucault abordava o problema do avesso da razão ocidental ao escrever a *História da Loucura*. Este livro iria se consagrar imediatamente no signo de uma ruptura com a linearidade da história do sujeito ocidental, tal qual estabelecida pela moderna fenomenologia hegeliana, ao qual o autor inverteu a imagem de seu duplo especular, esquecido e recalcado, produto de uma exclusão social, a loucura. Do mesmo modo que o etnólogo Claude Lévi-Strauss nos concedera a possibilidade de interrogar as sociedades primitivas como diferentes e, ao questioná-las, salvaguardá-las dentro do espaço de uma universalidade mais alargada, nele Michel Foucault percorria as pistas de uma aventura análoga em que a loucura se volta para a razão a fim de interpelá-la.

Sem risco de muita simplificação, pode-se dizer que a introdução elaborada pela etnologia estrutural de um discurso negativo acerca do sujeito racional terminou por servir à arqueologia como um ambicionado modelo de distanciamento dos moldes de pensamento fornecidos por sua própria cultura, numa tentativa de libertar sua pena de toda e qualquer linguagem antropológica ou humanista. Essa nova modalidade de crítica, que mais tarde *desceria às ruas* de Paris com os acontecimentos de maio de 68, tinha por *leitmotiv* a denúncia da domesticação da diferença mediante um sistema coercitivo do Ocidente historicamente consolidado. Este caminho outro fornecido pela perspectiva estruturalista da etnologia logo seduziu Foucault a estudar a loucura como a diferença adormecida e esquecida no próprio seio da civilização ocidental. A fim de abordar aquilo que na sociedade é rejeitado e excluído por seu sistema de valores, Foucault partirá para uma contestação dos fundamentos e alicerces da razão inaugurando sua primeira grande obra arqueológica: *A História da* Loucura.[1]

2.0) O GRAU ZERO DA *HISTÓRIA DA LOUCURA*

Ao longo das páginas de *História da Loucura,* o objeto da investigação de sua análise procura ser gradativamente **libertado** do jugo dos discursos que historicamente o mantêm cativo. Todos os saberes científicos com pretensão

[1] A respeito desta analogia metodológica que historicamente animou o pensamento arqueológico, é válido citar o pronunciamento de Michel Foucault em 1970 numa conferência intitulada *A Loucura e a Sociedade*: "No estudo dos sistemas de pensamento no Ocidente, o movimento tradicional consistiu, até agora, em só prestar atenção nos fenômenos positivos. Ora, nesses últimos anos, em etnologia, Lévi-Strauss explorou um método que permite esclarecer a estrutura negativa em toda sociedade ou toda cultura. Por exemplo, ele demonstrou que, se o incesto é proibido no seio de uma cultura, isso não está relacionado à afirmação de um certo tipo de valores. (...) Para mim, tratava-se, então, não mais de saber o que é afirmado e valorizado em uma sociedade ou em um sistema de pensamento, mas de estudar o que é rejeitado ou excluído. Eu me contentei em utilizar um método de trabalho que já era reconhecido em etnologia." (**Foucault**; (4) *A Loucura e a Sociedade* 1999 p.235).

de verdade – jurídico, médico, policial – são intimados, um por um, como testemunhas a depor para que melhor se aprenda a maneira como interpretaram essa figura do Outro da razão confiscando-lhe seu valor de veracidade. A extensão desta enquete empreendida, é preciso dizer, não é tão somente cronológica, mas ela é sobretudo cultural. Em oposição ao que porventura um olhar ingênuo seria tentado a acreditar, Foucault ao narrar a história da loucura não está partindo de antemão de um tema dado ou um objeto previamente definido conceitualmente, a fim de reconstituir sua trajetória histórica. O próprio título do livro, neste sentido, *História da Loucura na Idade Clássica*, parece não fazer muita justiça ao conteúdo da obra. Por afastado que esteja da proposta de escrever a história de um objeto constituído (a loucura), muito menos poderíamos dizer que se trata de descrever a gênese e a composição de uma disciplina racional como a psiquiatria. Pelo contrário, o autor, longe de se deter nos documentos que implicariam uma referência histórica aos saberes racionais, percorre o itinerário de todos os horizontes imagináveis de nossa civilização onde a sombra da desrazão poderia ter deixado qualquer um de seus vestígios.

Tal interrogação que se dirige ao avesso da razão deseja primordialmente compreender os mecanismos culturais pelos quais o homem de razão logrou, reconhecendo e aprisionando a loucura sob diferentes maneiras ao longo dos séculos, convencer-se da legitimidade de sua própria razão. Ora, se sua reflexão sobre a loucura nos revela como, na história do Ocidente, o triunfo do racionalismo teve como contrapartida a exclusão de toda alteridade, Foucault não pode estar aí, pois, narrando cronologicamente a história objetiva de um progresso científico cujo ápice poderia ser representado, hoje, pelo saber psiquiátrico. Muito pelo contrário, toda a argumentação de seu livro se opõe ao que ele chama de "ilusão retrospectiva" da história da medicina.

Já no prefácio[2] da primeira edição da *História da Loucura* (1961), Foucault escrevia que para percorrer esse trajeto seria "preciso renunciar ao conforto das verdades terminais, e nunca se deixar guiar por aquilo que podemos saber da loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, inclusive e sobretudo no jogo implícito das retrospecções, exercer o papel de organizador."[3]

Em não se tratando mais de saber o que é valorizado em uma sociedade, e sim o excluído, não será tanto a linguagem da psiquiatria ou da razão que chamarão sua atenção, mas as condições históricas e culturais que possibilitaram mesmo o seu aparecimento num dado momento de nossa civilização. Uma questão que não se resume apenas a um problema de método; haja visto que ao escrever uma história como essa, das relações entre a razão e a loucura, Foucault ambiciona situar-se fora de todo horizonte cultural e racional lançando

---

[2] Acenamos aqui para o suprimido prefácio publicado na primeira edição da *História da Loucura na Idade Clássica* em 1961. A partir de 1972 (ano da segunda edição), por razões que serão necessárias explicitar ao longo do texto, Foucault o suprimiu das posteriores edições da *História da Loucura*.

[3] (**Foucault**; (4) *Folie et dérasoin*, 1999 p.187).

mão da linguagem mais neutra possível; o que quer dizer o menos historicamente condicionada; a fim de iluminar as estruturas sombrias de nossa sociedade. Mas se, *ipso facto*, a economia de seu discurso deseja independer de terminologias determinantes, quer elas sejam científicas ou não, veremos que ela ainda assim jamais terminará de libertar-se por completo de todo e qualquer arcabouço conceitual prévio; tomando apenas consciência deles através de uma reflexão histórica sobre suas próprias condições de possibilidade.

Eis resumidamente aí o *leitmotiv* principal de sua obra e, ainda que dito de um modo intempestivo, outrossim o *ethos* de sua escrita a partir do qual ele escreve essa história da loucura. Serão recusadas portando as perspectivas racionais do positivismo, suas definições e classificações, toda a sua linguagem sobreposta à realidade da loucura. Longe de diagnosticar a loucura como um defeito ou falta perante uma *norma* de razão em que apoiasse sua linguagem, ele dá um passo além na procura de algo positivo e real, colocando-se ligeiramente atrás da crônica da evolução de nossa história em busca de uma certa estrutura da ordem do inconsciente ou do não pensado em nossa civilização que seria revelada pelo estudo das figuras negativas do excluído. O que importa destacarmos aqui é sobremaneira o viés crítico da arqueologia que, ao invés de definir a loucura como um desvio *patológico* perante uma norma de razão, procura demonstrar o movimento histórico de nossa cultura que veio atribuir à loucura o sentido de extravio e ao doente mental o estatuto que o exclui de nossa sociedade. Em outras palavras, não devemos tomar a loucura como um dado objetivo e científico, mas antes colocar a questão de sua constituição histórica. Pois se sua intenção é antes a de utilizar a linguagem mais "neutra" e transparente[4] possível a fim de reconstituir aquilo que tornou historicamente possível o surgimento de diferentes racionalidades sobre a loucura, ela é também a de se aproximar da linguagem cativa e enunciada pela própria loucura. Será preciso doravante dar a palavra àquilo que jamais foi escutado, sempre esquecido, embaraçado, ocultado e enterrado, num movimento que se dirige até o solo profundo de nossos saberes, para trazer à tona da linguagem de razão as condições de sua separação da loucura. Pois afinal, as atitudes racionalistas diante do problema da desrazão aparecem a Foucault como um repúdio, uma negação de sua verdade mais profunda; ao traduzirem a loucura apoiando-se em critérios racionais e ao perderem assim seu sentido positivo, autóctone e mais originário.

> Seria preciso também mostrar o movimento contrário; isto é, aquele através do qual uma cultura chega a exprimir-se, positivamente, nos fenômenos que rejeita. Mesmo silenciada e excluída, a loucura tem valor de linguagem e seus conteúdos adquirem sentido a partir daquilo que a denuncia e repele como loucura.[5]

[4] Escrúpulos de imparcialidade em reconstituir a experiência histórica da loucura tal como sua época a produziu quiçá herdados do mote fenomenológico.

[5] (Foucault, (5) Doença Mental e Psicologia, 1994, p.91).

Para ele então, a história só pode estar do outro lado, nos passos em direção ao internamento social, ao isolamento da loucura. Portanto, a tarefa realizada em *História da Loucura* jamais poderá ser compreendida como uma gênese das categorias psiquiátricas, como uma pesquisa de outrora, no Renascimento ou na Idade Clássica, das premonições e preparações das idéias positivas de agora. Bem longe de ser uma crônica evolutiva, essa arqueologia de Foucault é a história da constituição e da segregação entre dois espaços constituídos: o da razão e o da desrazão. Essa busca de um objeto desembaraçado das camadas sedimentarizadoras do discurso científico, que sobre ele se depositaram ao longo dos séculos, inscreve-se numa proposta...

> [...] de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura em que ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. Descrever, desde a origem de sua curvatura, esse 'outro giro' que, de um e de outro lado de seu gesto, deixa recair coisas doravante exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para outra: a Razão e a Loucura. [...] É **constitutivo** o gesto que divide a loucura, e não a ciência que se estabelece, uma vez feita essa divisão, na calma recobrada. É **originária** a cesura que estabelece a distância entre razão e não-razão para lhe arrancar sua verdade de loucura, de falha ou de doença, dele ela deriva, e de longe. Será, portanto, preciso falar desse primitivo debate sem supor vitória, nem direito à vitória; falar desses gestos incessantemente repetidos na história, deixando em suspense tudo o que pode fazer figura de conclusão, de repouso na verdade; falar desse gesto de corte, dessa distância tomada, desse vazio instaurado entre a razão e o que não é ela, sem jamais tomar **apoio** (grifo nosso) na plenitude do que ela pretende ser.[6]

Experiência primitiva, diferença ainda não diferenciada, onde razão e não-razão estariam confusamente implicadas, recordando ao homem a constatação de um diálogo rompido por "um gesto de corte" instaurador de uma hiância entre a linguagem da razão e aquilo que doravante não mais é ela. Abertura de um espaço situado aquém do conhecimento racional, espaço que não só lhe é anterior e sobre o qual o conhecimento repousa, como é superior; isto é, prioritário para revelar sua verdade e definir as condições históricas de sua possibilidade. Pode-se dizer portanto que na origem estaria dado um espaço único de trocas entre as linguagens da loucura e da razão, ainda que não estruturado ou estruturado de maneira caótica. De todo modo, o que importa observarmos inicialmente aqui é o fato deste trabalho sobre os limi-

[6] (**Foucault**; (4) *Folie et déraison*, 1999, p.187).

tes obscuros da razão, sobre suas sombras, querer devolver vida e voz, por trás da formulação dos saberes discursivos, à linguagem da própria loucura sem supor a vitória da razão, seja de direito ou de fato, sobre a desrazão. A contestação das verdades estabelecidas pelas ciências positivas da loucura em nome de uma experiência primeira da loucura dá à obra de Foucault a dimensão de um drama metafísico que exprime sua pretensão. A ambição filosófica de *História da Loucura*, seu interesse pela loucura como um fenômeno complementar à razão, é pois a de resgatar um ponto zero, anterior à separação entre loucura e razão, onde o discurso científico não alcança e que é prioritário e mais velho que a ciência; a região de uma originária indiferenciação a ser restaurada arqueologicamente sem tomar **apoio** em qualquer terminologia racional:

> No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco; há, de um lado, o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem da loucura que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há, ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio[7]

Como visto, ao invés de operar uma leitura retroativa e anacrônica das experiências da loucura ao longo dos séculos mediante o recurso às perspectivas de progresso científico, a preocupação primeira do arqueólogo é a de restituir à história o perfil e as estruturas que condicionaram e possibilitaram a experiência da loucura tal como sua época realmente a sentiu, a percebeu e produziu; anteriormente a toda tomada de consciência, toda formulação de saber por aqueles que trabalhavam sob a égide de qualquer uma das etapas históricas descritas.

[7] (**Foucault**; (4) *Ibidem*, 1999, p.188).

Pois para Foucault, a história, e mais especificamente a história das idéias, está demasiado mergulhada em noções tais como as de continuidade, causalidade e teleologia; cujo modo de raciocínio e formulação ainda depende em muito de uma forma humanista e antropológica de concepção dos acontecimentos. O intuito primeiro do arqueólogo não é pois o de saber qual valor de fato, afinal, assumiu a loucura para nossa época, mas o movimento histórico-arqueológico mais profundo e enigmático pelo qual ela tomou assento em nossa percepção, a série de rupturas e descontinuidades mediante as quais a loucura se tornou aquilo que, de direito, ela é para nós num processo racional e silencioso de esquecimento daquilo que ela fora anteriormente. Seguindo o princípio arqueológico segundo o qual essa história da loucura se constitui como a contrapartida crítica da história da razão e, emprestando sua voz, assim, ao mundo do silêncio, Foucault não intencionava senão fazer a história de seus próprios esquecidos, investigados em todos os seus aspectos atrás dos muros onde a cidade da razão os encerrara. Nossa história, no sentido de quem dirige sua palavra àqueles que consideramos *homens infames*, bem poderia ter sido outra.

3.0) DERRIDA E A POSSIBILIDADE DE UMA *HISTÓRIA DA LOUCURA*

Nada obstante todas essas declarações de caráter introdutório, e que por sua vez não deixam de lançar já os embriões para nossa contestação da arqueologia foucaultiana, o problema com que nos deparamos agora é o de compreender a maneira genuína de Foucault elaborar, em *História da Loucura*, sua crítica à razão européia, segregadora e excludente da loucura, numa justaposição de vieses contínuos e descontínuos da história que compõem sua análise. Compreender o que possibilita e autoriza Foucault a, concomitantemente, diagnosticar os valores da sociedade moderna, herdeira da exclusão social da loucura na época clássica, sob a rubrica de uma descrição contínua da história recorrendo a explicações causais, datando os períodos históricos, identificando seus sujeitos e atores, detalhando os efeitos necessários de suas ações e, ao mesmo tempo, apontar aí para a contingência de acontecimentos imprevisíveis no estatuto da loucura que provocam a ruptura de continuidade entre os períodos históricos datados.

Para tanto, será preciso atentarmos uma vez mais para um ponto nevrálgico expresso em seu *Prefácio* e que atravessa grande parte desta obra caracterizando o pensamento teórico do filósofo no início dos anos 60. Uma certa sensibilidade nostálgica ou mítica em relação a um mundo original anterior à partilha histórica, onde teriam coabitado sob a mesma égide loucura e razão, obseda suas reflexões já desde 1961. É uma questão também que atravessa o texto de ponta a ponta e que deve ser percebida desde logo seu início se quisermos ser fiéis ao *leitmotiv* de seu empreendimento. Algo que permanece sempre indefinido em suas análises e que, contudo, aparece sob a forma de uma irredutível alteridade da qual somente o talento de um poeta poderia

falar[8]; uma experiência fundamental da desrazão que aponta para além dos limites de uma continuidade histórica, assinalando suas rupturas.

A aposta de Foucault, neste ponto, é a de colocar o seu leitor num diálogo face a face com a loucura em sua verdade desalienada, deixá-la falar sua própria voz que não é o monólogo da razão ou da ciência, mas de uma loucura liberta e restituída à sua linguagem de origem. Todo um vínculo que a racionalidade moderna logrou estabelecer com um longo processo de dominação histórico da loucura se vê então contestado. Ora, se é assim, todo um projeto antropológico da razão de tipo fundacionista também, desse modo, teria cabo mediante a radicalização por Foucault da noção de alteridade, idéia de uma experiência da loucura sem sujeito em que toda a identidade é desconstruída e, com ela, também nosso solo moderno sobre o qual o humano possa assentar-se. É por meio do aprofundamento, em outras palavras, dessa noção de negativo, e não de sua crítica, que veio a possibilidade de se pensar uma experiência sem sujeito como o ponto limite em que toda formação histórica seja rompida e a partir da qual o humanismo possa ser superado.

Se prestarmos atenção às linhas deste Prefácio, e aos capítulos do livro que o seguem, veremos que neles se descreve uma espécie de matriz da civilização ocidental. O movimento geral da *démarche* é de saudosismo; assistimos ao desaparecimento progressivo de um valor, no caso uma linguagem originária da loucura. Neste sentido, o curso da história significa a perda gradual de uma forma admirável de expressão, ou ainda, a decomposição de um molde. Por debaixo da divisão entre a razão e a loucura, a arqueologia percebe então um outro tipo de manifestação da linguagem que será utilizada criticamente tanto para esclarecer as condições de possibilidade históricas do surgimento dos conhecimentos científicos como para julgar sua pretensa legitimidade. Essa história arqueológica alarga-se numa crítica da razão ao classificar a loucura como uma experiência limítrofe perante a qual o *Logos* ocidental se vê contestado por algo de heterogêneo e alheio ao seu domínio:

> Isso quer dizer que não se trata de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência. História não da psiquiatria, mas da própria loucura, em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber. [...] Fazer a história da loucura quererá então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio; mas, na falta dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve remontar à decisão que

[8] É sobre este ponto negro da história que irá se depositar toda uma linguagem que Foucault irá chamar de "literatura".

> liga e separa, ao mesmo tempo, razão e loucura; deve tender a descobrir a troca perpétua, a obscura raiz comum, o afrontamento **originário** (grifo nosso) que dá sentido à unidade tanto quanto à oposição entre o sentido e o insensato. Assim, poderá reaparecer a decisão fulgurante, heterogênea ao tempo da história, mas inapreensível fora dele.[9]

Já dissemos um pouco mais acima que na origem de suas análises estaria dado um espaço único e comum à razão e à desrazão cuja estrutura se revela complexa senão confusa. Ora, mas se não nos resta mais nenhuma referência cultural ao um modelo (*pattern*) de razão por onde poderíamos conceber a loucura como seu "desvio"; se ela é definida agora como pura alteridade da razão, como remontar então à "decisão fulgurante" que descobre uma "obscura raiz comum" entre loucura e razão? Em outras palavras, como podemos descrever os gestos pelos quais nos afirmamos rejeitando aquilo que não somos, esse "afrontamento originário" que nos constitui, supondo sempre previamente a ele uma identidade sombria de nossa cultura?

Pois bem, ainda que possa nos custar uma dada sideração do leitor diante do problema posto em questão, será imprescindível agora nos determos e recordarmos também uma objeção, proposta e retomada pelo filósofo contemporâneo Jacques Derrida em dois de seus textos[10] sobre a *História da Loucura*, a respeito da possibilidade mesma de se escrever uma história como essa. Pois é tendo em mente este problema que Derrida afirmará ser uma aposta impossível querer escrever uma história da loucura do ponto de vista da própria loucura; pois, insinua ele, o simples ato de qualquer escrita já implicaria sua entrada para dentro da história permitindo-nos entrever, destarte, a adoção inevitável e subsequente de algum ponto de vista racional onde Foucault estaria possivelmente fixando a identidade de seu projeto. Em outras palavras, se a exclusão da linguagem da loucura pela razão tornou possível o surgimento da linguagem psiquiátrica em nossos dias, não seria suficiente colocar entre parênteses o discurso da psicopatologia ("monólogo da razão") para então ser capaz de fazer falar a loucura mesma. Por uma espécie de condensação histórica descrita em *História da Loucura*, o psiquiatra e seu discurso tornaram-se os herdeiros de uma ordem racional que justamente confina a loucura. Em suas palavras:

> Em que, em último recurso, ele apoiou essa linguagem sem recurso e sem apoio [sem recurso e sem apoio são palavras de Foucault que acabo de citar]: quem enuncia o não-recurso, quem escreveu e quem deve ouvir essa história da loucura?

[9] (**Foucault**, (4) *Ibidem*, 1999, p.192).
[10] Referimo-nos aos artigos *Cogito e História da Loucura* e *Fazer justiça a Freud*.

> Pois não é um acaso se é hoje que tal projeto pôde se formar. Deve-se supor – sem esquecer, *muito pelo contrário*, a audácia do gesto de pensamento em *História da Loucura* – que uma certa liberação da loucura começou, que a psiquiatria, por pouco que seja, se abriu, que o conceito de loucura como desrazão, se algum dia teve uma unidade, se deslocou. E que é na abertura desse deslocamento que um projeto como esse pôde encontrar sua origem e sua passagem históricas. Se Foucault está mais do que outro sensível e atento a questões desse tipo, parece contudo que não aceitou reconhecer nelas um caráter metodológico ou filosófico preliminar.[11]

Partindo dessas objeções, Derrida está sustentando que todo aquele que fala a linguagem de razão situando-se inevitavelmente em um determinado ponto da história, incluindo Foucault, participaria desta objetivação da loucura sem deixar de incluir-se no grave defeito mesmo que denuncia. Se toda linguagem é suspeita de ser desde o sempre já constituída pela divisão, colocando-se do lado da violência da razão sobre a loucura, a palavra arqueológica também será sempre suspeita de ter já escolhido a razão contra a loucura. Este defeito, no entanto, é um crime para o qual não há julgamento possível, pois o próprio procedimento de sua avaliação incorreria, também ele ao se utilizar de uma língua de razão, no mesmo defeito acusado. Castigo que desde já seria um crime. Daí afirmar que se trata de uma aposta impossível querer falar a linguagem da desrazão. Pois este seu projeto só poderia ser escrito de uma posição anterior à divisão entre razão e loucura efetivada na história; ou seja, a história da divisão entre loucura e razão só poderia ser escrita por uma razão (supostamente do arqueólogo) que envolveria a divisão mesma. Pois bem, ainda que Derrida esteja pressupondo desse modo a necessidade de elaborar-se uma arqueologia do pensamento de Foucault, ao condicionar a possibilidade do aparecimento histórico desse discurso foucaultiano na abertura do deslocamento próprio do conceito clássico de loucura (desrazão) para o conceito psiquiátrico como doença mental, é preciso dizer que a tarefa de compreensão deste dilema meta-histórico, que tanta atenção tem recebido dos filósofos, não poderá ser feita sem a devida paciência do historiador da filosofia.

Pois embora Foucault não tenha deixado de reconhecer muitas das dificuldades apontadas, seja por Derrida ou por seus críticos; uma coisa é reconhecê-las e outra bastante diferente seria superá-las.[12] Se, como vimos a partir das

[11] (**Derrida**, J; *Fazer justiça a* Freud, 1994, p.97)

[12] As objeções e hesitações expressas por Derrida referiam-se à possibilidade mesma do projeto enunciado por Foucault em *História da Loucura*. Contudo, elas acabaram tomando a forma acadêmica, na literatura de comentadores, de uma problematização da leitura de Foucault acerca das *Meditações* cartesianas, da significância histórica atribuída a Descartes na exclusão e no silenciamento das vozes da loucura. Embora este seja o único aspecto da crítica de Derrida a que Foucault tenha respondido mediante a publicação de um artigo, nossa análise procurará não se limitar a ela, estendo as considerações de Derrida ao seu objetivo: a implicação do discurso arqueológico na situação histórica mesma que descreve.

citações de seu *Prefácio*, ele procura deliberadamente suspender de seu juízo (*epoche*) todas as categorias racionais, recusando apoiar sua linguagem arqueológica em saberes historicamente constituídos, daí não se segue para Foucault que não reste nenhuma historicidade. Pois, além de criticar a falta de legitimidade destes saberes para poderem falar de seu objeto, ele está também valorando de um modo não tematizado um tipo específico de lirismo da linguagem que lhe autoriza a avaliar as teorias e as práticas sobre a loucura.

Ou seja, é valorizando, etnológica ou estruturalmente tal como um Lévi-Strauss, a constituição da loucura como negatividade de sentido ao longo dos séculos, seja ela clássica ou antropológica, sem deixar nunca de supor ao mesmo tempo que haja "uma grande estrutura imóvel; [...] ponto no qual a história se imobiliza no **trágico** que ao mesmo tempo a **funda** e a **recusa** (grifo nossos)"[13] que o arqueólogo sustentará centripetamente suas análises. Indo além do mero dado fenomênico em nossa civilização, ele procura uma estrutura que é da ordem do impensado a partir da qual toda a cultura européia se mede por sua própria desmesura. Essa grande e imóvel estrutura trágica da divisão histórica, sua reserva metafísica, abre a possibilidade de interrogar-se a abertura mesma da história que nos é constitutiva. É essa forma negativa assim concebida que Foucault irá denominar desrazão. Há portanto aí manifesta uma intermitente referência de Foucault a uma forma fundamental de alteridade expressa e enunciada sob o conceito de uma experiência trágica ou original da loucura excedente aos limites da razão e que, ao mesmo tempo, parece justificar as condições de possibilidade históricas dos saberes científicos. Uma estrutura que, antes de ser histórica, é, enquanto partilha original, o transcendental da história mesma; ou seja, uma estrutura originária de toda a nossa história que não seria um déficit da razão instrumental, mas que teria positividade própria enquanto uma loucura pura que não existiria dentro da história. No tocante a isso, dirá ele ainda em seu Prefácio: "Na reconstituição dessa experiência da loucura (*que excede aos limites da razão*), uma história das condições de possibilidade da psicologia (*racional*) escreveu-se como que por si mesma (grifo nosso)."[14]

Ora, nós vimos de abordar a adoção de Foucault de uma resoluta problemática anti-humanista que se traduzia em sua recusa insistente de tomar o sujeito – no caso aqui a linguagem da psiquiatria – como ponto de partida para suas análises. O caráter inédito dessa tentativa, não obstante, reside no vocabulário de que a arqueologia está agora lançando mão para atingir seus objetivos. Tomar emprestado conceitos da *Crítica* kantiana e ao mesmo tempo associá-los com noções tais como "trágico que funda", "cesura originária" ou "gesto constitutivo" é um empreendimento cuja novidade nos impõe problemas. Tradicionalmente falando, ao menos, a questão crítica da possibilidade do conhecimento esteve associada com a distinção entre o transcendental e o empírico efetuando um corte, respec-

[13] (**Foucault**; (4) *Folie et déraison,* 1999, p.193).
[14] (**Foucault**, (4) *Ibidem*, 1999, p.194).

tivamente, entre a esfera constituinte e a constituída. Se Foucault portanto parece estar a par da lição de Kant, se não está entrevendo um retorno ingênuo ou metafísico a um mundo pré-kantiano, ele no entanto não deixa de conectar ao argumento transcendental um tema que deveria estar separado de sua lição; qual seja, o de uma fundação ao mesmo tempo originária e constitutiva acerca dos saberes que a razão formulará historicamente sobre a loucura. Pois é partindo dessa controversa figura de uma loucura pura – aquém de qualquer figura histórica, obscura raiz comum onde razão e desrazão estão confusamente implicadas – que ele procura descrever as condições de possibilidade do surgimento de uma psicologia em nossos tempos. Aquilo que na *Crítica* era considerado da ordem das condições puras *a priori* – de um Eu como ato puro, forma da síntese frente a uma dispersão primeira do dado empírico – transpõe-se arqueologicamente como sendo da ordem do originário. Ainda que pressuponha a perspectiva crítica, este tema difere dela pois ao revés de nos permitir pensar o empírico do ponto de vista transcendental (de acordo com a *Crítica*) ele parece abrir a direção oposta mostrando que os limites históricos-empíricos da razão só podem fazer sentido em referência à determinação transcendental, originária ou excedente, que eles impensadamente pressupõe. Desta maneira, a razão se encontra assaltada de sua soberana posição sem impossibilitar o retorno ao que, de suas sombras, teria escapado de seu movimento histórico e que, por sua natureza trágica que a funda e a recusa, estaria destinado a determinar sua "soberania" diferentemente ao longo dos séculos. Transposição arqueológica portanto do argumento transcendental kantiano que não é mera repetição da *Crítica*, pois o movimento de partir dos dados históricos em direção a uma experiência mais fundamental que os fundamente visa sobremaneira fazer advir também a verdade impensada do repetido: a *Crítica*.

De todo modo, para que não seja obliterada a importância decisiva desse conceito de experiência trágica em *História da Loucura* é preciso observar novamente que há, presente ainda nessa nevralgia entre loucura e razão, uma "procura do fundamento ontológico oculto no discurso"[15] que importuna o pensamento do autor e o autoriza a supor, por debaixo da história que sobre a loucura (racionalmente) foi realizada, uma experiência essencial à loucura[16] atravessando livremente a história e escapando, ao mesmo tempo, aos limi-

[15] (**Dreyfus** e **Rabinow**, 1999, p.4)

[16] No que tange a *História da Loucura* não seria prudente afirmar com Paul Veyne que "a loucura não existe" (**Veyne**, Paul; 1993 *Foucault revoluciona a história* in *Como se escreve a história*). Neste texto, como é de hábito a muitos comentadores, Veyne opera uma leitura retroativa, partindo das análises genealógicas de Foucault efetuadas posteriormente, de *História da Loucura* olvidando-se de levar em consideração as transformações teóricas por que tem passado, ao longo de toda a obra foucaultiana, seu projeto de análise histórica. Uma das propostas de Foucault, dirá Veyne, é a destruição dos "falsos objetos" que o historiador das idéias ou das mentalidades seria seduzido a tomar como ponto de referência; já que "é a nossa prática histórica que determina seus objetos". Certamente, Foucault tanto se esforçará em se libertar do método praticado pela história das mentalidades, como definirá a loucura objetivada em doença mental no século XIX; contudo, o ponto de referência primordial de suas análises, em *História da Loucura*, continua sendo a idéia de uma "experiência fundamental da loucura", pilar a-histórico no qual se encontraria a verdade profunda do homem. Em outras palavras: a doença mental só pôde existir como objeto de uma interpretação histórica sobre a loucura enquanto determinada por uma prática: a psiquiatria e sua instituição asilar; mas ainda assim a loucura existe como estrutura imóvel atravessando os séculos.

tes de sua constituição. É a esta forma mais que primitiva de uma linguagem que fala sozinha e por si mesma – pois sem qualquer sujeito historicamente constituído que a enuncie ou interlocutor que a interprete – que Foucault está tentando escutar por trás do silêncio imposto pelos diversos tempos históricos da nossa civilização. Daí a relevância da interpelação de Derrida acerca de qual sujeito possa escrever esta história da loucura e de que testemunha seria capaz de ouvi-la. Pois à medida em que o arqueólogo se encontra para além das fronteiras da razão – em seu **exterior** portanto – ele se encaminha diante de uma terra de ninguém (*no-man's land*), de nenhuma sujeito possível.

4.0) CONCLUSÃO

Como poderia alguém então falar da loucura sem se apoiar na linguagem da razão, em nenhuma reconhecida disciplina mediante a qual poderíamos encontrar alguma testemunha para aquilo de que estamos falando? E o que seria enfim essa loucura em seu grau zero de pureza primitiva que ainda não assumiu suas diversas figuras históricas e que não se deixa desconstruir nominalisticamente como um falso objeto? Como escrever sua história? Se se quer dar a palavra a quem sempre lhe foi recusada, a este silêncio que não pode ser dito, pois qualquer palavra já seria frase ou proposição de sentido, como é possível então fazer a história desse silêncio mesmo? O problema todo está colocado portanto na entrada possível de seu discurso em uma forma de temporalidade de que ele mesmo descreve as condições, na identificação ou na diferenciação do horizonte da situação descrita com o horizonte em que está inscrito aquele mesmo que a descreve. Mas insinuar isto tão intempestivamente corresponderia a já submetê-lo a uma identidade fixa, inscrevê-lo dentro de uma tradição herdada, a um rosto dado previamente. Injúria suprema ao arqueólogo que seria preciso enunciarmos não sem despudor!

De toda maneira, não fica totalmente claro como esse projeto de libertação e de reassimilação de uma linguagem originária da loucura, para dentro do escopo da história, pôde ser harmonizado com a explicitação crítica das condições de possibilidade históricas dos saberes racionais. Pois a questão mesma da *Crítica* – como poderia haver um "acordo" entre a experiência e as condições definidas *a priori* pelo sujeito transcendental – excluía desde o início a hipótese da inscrição do transcendental dentro do empírico. Em outras palavras: como, reatando com a interrogação filosófica kantiana que, precedendo a toda experiência, procura definir as condições transcendentais de sua possibilidade, o arqueólogo se proponha encontrar o grau zero de uma experiência da loucura situada fora da história? O caráter distintivo da arqueologia radica justamente na descrição dessa experiência a-histórica segundo a dimensão do originário. Mas o que quererá dizer então a expressão, presente em *História da Loucura*, de *a priori* concreto? Visto que o que Foucault retira do criticismo kantiano não é a exigência de uma fundação absoluta para o conhecimento racional sobre a loucura, mas a tese de que as condições de

possibilidade deste conhecimento não são homogêneas com os objetos que ele determina, seu ataque anti-humanista contra a noção de sujeito bem poderia ser interpretado em termos de uma renúncia ao ponto de partida husserliano (*ego transcendental*); em vista de estabelecer uma versão não antropológica do conceito de *a priori*, ou seja, de procurar por um transcendental sem sujeito determinado pelos caracteres empíricos da história. Não obstante, o deslocamento da noção de *a priori* kantiano a partir da pressuposição de uma "experiência originária da loucura" parece fazer valer os conteúdos da experiência empírica descrita como suas próprias condições de possibilidade; ou seja, estabelece a formação empírica de estruturas originárias que, simultaneamente, teriam a função de *a priori* e o sentido de fundamento. Permanece aberta paradoxalmente a hipótese pois de que em *A História da Loucura* a arqueologia encontre o transcendental inscrito dentro do empírico ao descrever formas *a priori* da sensibilidade à loucura através da qual sua experiência mesma é constituída.

Para que pudéssemos continuar indagando sobre essas questões, contudo (pois quiçá seja impossível respondermos a elas partindo do território kantiano e através de seus conceitos), seria necessária a referência a uma modalidade inespecífica de linguagem em que Foucault parece creditar o desembaraço tão desejado para sua escrita: o modernismo literário e o estatuto anônimo de seu discurso. Na pretensão de encontrar nele a redenção para a marcha desencantada de um mundo confiscador da experiência trágica da loucura, revela-se a Foucault uma escritura que se assemelha ao grau zero de nossa cultura e humanidade. Pois neste mesmo lugar, a linguagem se torna menos um sistema de signos manipuláveis e sem autonomia possível – pois já não haveria mais um sujeito que se utilize instrumentalmente dela limitando assim as possibilidades de sua articulação – mas sim o solo profundo onde a arqueologia encontra a legitimidade de suas asserções para toda a experiência e para todo o destino de nossa história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Derrida, J; *Fazer justiça a Freud* in *Leituras da 'História da Loucura'*. Rio de Janeiro : Relume Dumará 1994.

Dreyfus y Rabinow; *Michel Foucault: um percurso filosófico* Rio de Janeiro : Forense Universitária 1999.

Foucault; (1) *A Arqueologia do Saber*, Rio de Janeiro : Forense Universitária 2002.

_____; (2) *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro : Nau Editora 1999.

_____; (3) *Dits et écrits I*, Paris : Gallimard, 2001

_____; (4) *Ditos e Escritos I*, Rio de Janeiro : Forense Universitária 1999.

_____; (5) *Doença Mental e Psicologia*, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro 1994

_____; (6) *Histoire de la folie à l'age classique*, Paris: Gallimard, 1972.

Veyne, Paul; *Foucault revoluciona a história* in *Como se escreve a história.* Brasília : Ed. UnB 1993.

A QUESTÃO DE MUNDO COMO PROBLEMA, EM HEIDEGGER

Dr. Bartolomeu Leite da Silva
Professor do Depto. de Filosofia da UFPB

RESUMO: *Com a crise da metafísica, na modernidade, o mundo passa a acontecer nos limites da transcendentalidade. Isto significa afirmar que não temos mais um conceito disponível (objetivo) de mundo com que operar, e, por isso, temos que tomá-lo no âmbito de uma representação não apenas lingüística, mas essencial, para a colocação de questões relativas ao conhecimento de modo geral. Heidegger supera a visão fenomenológica de mundo como representação e a recoloca no nível de uma vivência, de uma pragmática existencial do ente humano, no nível do sentido. Mundo e homem constituem elementos prévios e constitutivos do acontecer do mundo, e assim tornam-se pressupostos inevitáveis e elementos primordiais para a abordagem metafísica da questão de mundo.*
PALAVRAS-CHAVES*: Metafísica fundamental, Mundo, Existência.*

ABSTRACT: *With the crisis of metaphysic, in the modernity, the transcendental knowledge limits the way in that the world happens. This means that we have no more one concept of world at mind to hand with, and so we must take it as representation not only linguistically, but essentially to work with questions about knowledge. Heidegger overcomes the phenomenological concept of the world as representation and puts back it in the level of an existence and in the level of a pragmatic communication of human being, which means in the level of the sense. Man and world constitute previous and constituent elements of happening of the world and they stay as inevitable presuppositions and primordial elements for the metaphysical approach of the world question*
KEY-WORDS: *Fundamental metaphysics, World, Existence.*

1. DELIMITAÇÃO DA QUESTÃO

A expressão "mundo como problema" pertence a Heidegger (1992, p.267). Ela não designa, a princípio, nada de caráter psicológico, existencial ou fatídico na relação do ente com o mundo, mas limita preliminarmente os horizontes da questão de mundo, ou simplesmente, exibe os caminhos da questão. Heidegger prende a questão de mundo, em sua origem, ao homem, na condição de ente (Dasein) humano, como referencial da existência do mundo. A questão de mundo, todavia, não se limita ao homem, dada sua complexidade e sua natureza. Tampouco ela se pauta na idéia de uma antropologia salvífica, como forma de evitar uma derrocada e uma queda (*Fall*). A idéia de uma certa antropologia de caráter fenomenológico-existencial bem poderia daí ser extraída, mas esse não representa o principal desejo de Heidegger[1].

Mundo e homem constituem um binômio fundamental para a elucidação do problema do mundo, mas não constituem, por outro lado, os limites da questão. Esse binômio indica apenas os passos que a questão de mundo deve percorrer. Mundo e homem são elementos prévios e constitutivos do acontecer do mundo, pontos de partida e de chegada, constitutivos de um destino existentivo do homem. Mundo e homem constituem pressupostos inevitáveis e elementos primordiais para a abordagem metafísica da questão de mundo. Eles constituem as instâncias objetiváveis, mas não objetivas, da questão. Eles não são simplesmente eleitos entre outros. Desse modo, há que tomá-los insistentemente para, com eles e através deles, ultrapassar os limites do mundo objetivo, e chegar ao campo inevitável da compreensão (*Vestehen*), lugar onde o mundo se desvela ao ser em seu ser. O desvelamento do ser se dá através do movimento da ultrapassagem. Ultrapassagem (*Überstieg*) é o termo-chave que Heidegger usa para designar o caráter de transcendência do homem em relação ao mundo. Enquanto transcendente, o homem dirige-se ao mundo, e neste movimento de transcendência se dá a existência.

1.1. A posição histórica da questão

Heidegger trabalha a questão de mundo de duas maneiras:

A primeira delas é a via ontológica, na qual ele tenta recuperar o sentido e a importância do mundo para o debate das questões humanas em geral. Uma abordagem nestes termos permanecia encoberta desde muito tempo pela tradição, uma espécie de "sono dogmático", do qual Heidegger tenta acordar.

[1] No § 44a de *Ser e Tempo*, Heidegger caracteriza o homem como "pastor do ser". Temendo, porém, que tal caracterização tenha sido entendida como uma definição da essência do homem, a questão retorna sua *Carta sobre o humanismo* nos seguintes termos: "Pensa-se, contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta. É claro que a sublimidade da essência do homem não repousa no fato de ele ser uma substância do ente como seu "sujeito", para, na qualidade de potentado do ser, deixar diluir-se na tão decantada "objetividade", a entidade do ente" (HEIDEGGER, 1998, p. 51).

Essa questão é transparente nas obras do autor, e está, em geral, subentendida no tema da "desconstrução".

A segunda delas é a via metodológica, na qual o tema do mundo é abordado de forma objetiva e programática. São três os passos básicos do autor.

1. Na obra *Vom Wessen des Grundes* é apresentada uma visão historiográfica da questão. Nesta obra, Heidegger trabalha os conceitos históricos de verdade, fundamento e mundo, vistos retrospectivamente a partir da metafísica fundamental. Heidegger parte do conceito leibniziano de *principium rationes*, quando historicamente se faz a distinção entre verdade e fundamento, chegando a Kant, onde se deslinda o cerne da questão: mundo como propriedade existentiva da razão, mundo como produto do entendimento humano, mundo como transcendência.

2. Na obra *Sein und Zeit* é apresentada uma visão fenomenológica da questão mundo e homem, mas ainda não se alcançam todos os objetivos de uma antropologia pragmática: "conhecimento do mundo é sinônimo de uma antropologia pragmática (ciência do homem)" (Heidegger, 1988, p.65).

3. É, porém, na obra *Die Grundbegriffe der Metaphyisik: Welt, Endlichkeit, Einsamekeit*, que é apresentada uma visão que funda a idéia de uma metafísica fundamental, a partir da fenomenologia, qual seja, a que apresenta uma visão do homem e do mundo a partir de um exame comparativo e de uma análise fenomenológica, capaz de elucidar questões fundamentais do conceito de mundo e de homem, simultaneamente.

O exame comparativo se dá a partir da tese inicial: "o homem tem (o) mundo", que se elucida, por sua vez, nas seguintes três teses: "1. A pedra é sem mundo, 2. O animal é pobre em mundo; 3. O homem é formador de mundo" (Heidegger, 1992, p.267).

Tratando do programa heideggeriano da exposição da questão de mundo, Stein afirma que,

> na sua investigação do conceito de "mundo", Heidegger explora três caminhos: 1) a análise ontológico-compreensiva (In: Ser e Tempo); a análise da gênese histórico-filosófica (In: Sobre a essência do fundamento); 3) a análise comparativo-diferencial: mundo da pedra, mundo do animal e mundo do homem; homem: sem mundo, pobre em mundo e formador de mundo (Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão) (1997, p. 101).

Nosso objetivo é fazer uma leitura do movimento heideggeriano de desconstrução do conceito de mundo, não necessariamente seguindo os passos metodológicos da exposição do autor.

1.2. Os modos de se pôr a questão

A questão de fundo, em relação ao conceito de mundo que aqui perseguimos, está colocada, em linhas gerais, em "A caminho de uma fundamentação pós-metafísica" (1997), de E. Stein, num capítulo intitulado "As origens do conceito de mundo em Heidegger", cuja tese principal consiste em afirmar que Heidegger interpõe dois sentidos ao conceito de mundo:

> No primeiro sentido ele apresenta o mundo enquanto continente, totalidade; no segundo sentido, quanto ao homem, Heidegger subdivide este conceito em duas partes: o homem mundano, habitante do mundo; e o homem divino, temente a Deus. Portanto, é na cosmologia, na história deste conceito desde os gregos, que Heidegger busca seu conceito de mundo (STEIN, 1997, p. 101; Heidegger, 1988, pp. 43ss).

Ou seja, trata-se mesmo, para Heidegger, de um conceito plenamente antropológico de mundo (1988, p. 47). Essa leitura é feita partindo de uma fundamentação possível da teoria do conhecimento, com o fim de relacioná-la com os fundamentos do conceito de pragmática comunicativa dos sujeitos, conceito forte nas teorias ético-discursivas de Apel e Habermas. Para nós, a pragmática comunicativa assenta seu peso na compreensão de mundo como "lugar por excelência do entendimento mútuo entre os sujeitos comunicativos", idéia subjacente à compreensão heidegeriana de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O ser que se afirma nos parâmetros de um ser no mundo só pode carregar o caráter de ser-com os outros. Donde se chega à idéia de uma comunidade de comunicação.

2. LEIBNIZ E O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

O problema do fundamento é tratado, na tradição metafísica, apoiado na idéia de razão como "razão suficiente", e, como tal, "princípio supremo" de todas as coisas. Esta afirmação pressupõe a tese geral seguinte: *nihil est sine ratione*, nada existe sem razão. O que esta tese enuncia é o "princípio de uma razão suficiente" sempre presente nas coisas de um modo geral e a qualquer tempo, onipresente. O princípio da razão suficiente esconde em si o problema capital do conhecimento humano, qual seja, o de só considerar a pergunta pelo fundamento extrinsecamente, e com isso ofuscar a verdadeira face da questão, ao confundir verdade e fundamento. A versão positiva do princípio da razão suficiente diz: *omne ens habet rationem*, todo ente tem uma razão, evidenciando, assim, uma relação direta com os entes em geral.

Porém, se a razão também é um ente, eis a questão que resta responder nesta proposição. Deste modo, o princípio da razão suficiente se apresenta como princípio não-problemático, para o qual não é preciso questionamento algum:

> A proposição enuncia algo sobre o ente em referência a algo como <razão>. No entanto, não se especifica nesta proposição o que constitui a essência da razão. Isso é pressuposto para esta proposição como "representação" óbvia (Heidegger, 1988, p.15).

Duas coisas devem ser observadas nesse princípio. (1) o modo como ele se põe, e (2) o modo como ele põe as coisas. [isso constitui, obviamente, os modos possíveis da relação do princípio consigo mesmo e com as coisas]. Para Heidegger, ambos modos permanecem problemáticos, dado que o problema central do fundamento permanece ignorado: "... tanto no modo de se pôr quanto também ao "conteúdo" por ele posto, o "princípio" da razão é problemático" (Heidegger, 1988, p.15).

3. VERDADE PREDICATIVA (PROPOSICIONAL) E VERDADE PREPREDICATIVA (ÔNTICA)

Na seqüência da exposição, Heidegger toma o comentário de Leibniz ao *principium rationis*. Heidegger vê, nesses comentários, que se evidencia uma distinção entre a questão da verdade e a questão do fundamento. Verdade é a conseqüência de uma enunciação de proposições. Ela é a incursão do predicado <P> no sujeito <S>, ou mesmo uma conexão necessária entre sujeito e predicado: "a essência da verdade, porém, reside na *connexio* (symploké) de sujeito e predicado" (Heidegger, 1988, p.19). Nesta argumentação (aqui resumida) de Leibniz, não há muito que se discutir, dado que a relação da verdade com os entes afirmados é mostrada sem muito relutância na conexão entre sujeito e predicado. Porém, quanto à questão do fundamento fica por explicitar, pois, por trás desta verdade inerente às proposições (verdade proposicional) há que se pressupor um ente real que a fundamente, uma verdade mais originária, ou verdade ôntica, como chama Heidegger. Assim, "verdade proposicional está radicada numa verdade mais originária (desocultamento), na revelabílidade prepredicativa do ente, a que chamamos verdade ôntica" (Heidegger, 1988, p.21).

A verdade predicativa, no entanto, torna-se importante no processo de desocultamento do ser, e, antes, na revelabilidade do ente, na medida em que nela se enuncia a verdade de um ente (conexão da representação). A verdade predicativa é uma verdade que fala sobre o ente. Porém ela ainda não constitui uma explicitação total do ente. Ela indica apenas um nível da questão. Heidegger eleva essa questão ao nível das regiões do ente, que são os vários níveis em que o ente pode se dar a conhecer:

> A caracterização da verdade prepredicativa como intuir de bom grado se insinua porque a verdade ôntica, e presumivelmente genuína, se determina antes de mais nada como verdade proposicional, isto é, como <conexão da representação> (Heidegger, 1988, p.23).

"Conexão da representação" é o estado que a verdade prepredicativa assume ao se revelar ao ente, quando ela assume uma função predicativa, exibindo a verdade proposicional como verdade ôntica. Como suporte à verdade ôntica, Heidegger fala num acontecer simples, que se esconde por trás dos atos proposicionais, um mero representar, isento de toda conexão, um acontecer originário, cuja função é a objetivação do ente (Heidegger, 1988, p.23), já sempre necessariamente revelado.

O movimento que se mostra neste <já sempre revelado> manifesta a constituição do ser do ente, ser-quê e ser-como (*Was- u. Wie-sein*): só o desvelamento do ser possibilita a revelabilidade do ente. Este desvelamento, como verdade sobre o ser, chama-se verdade ontológica.

Verdade ontológica e verdade ôntica são os conceitos fundamentais com que Heidegger introduz a sua teoria sobre o ser. As duas se relacionam na medida em que o ente só se revela guiado e iluminado por uma compreensão do ser: "a verdade ôntica e ontológica referem-se, de modo diverso respectivamente, ao ente no seu ser e ao ser do ente" (Heidegger, 1988, p.27). Portanto, a verdade ontológica é condição necessária para a revelação do ser do ente, e o ente, por sua vez, é a condição de revelabilidade do ser. Isto não constitui um círculo vicioso, mas um círculo ontológico dentro do qual o ser se mostra ao ente. Porém, interpelar o ente na condição de algo (*etwas als etwas*) não significa ainda desvelar o ser em sua revelabilidade possível, dado que o movimento fenomenológico da revelação é constante, porém acessível em seus diversos momentos:

Interpelar algo enquanto algo não significa necessariamente ainda apreender na sua essência o que assim é interpelado. A compreensão do ser (logos num significado muito amplo), que antecipadamente ilumina e guia todo o comportamento para com o ente, não é nem uma captação do ser como tal, nem sequer uma apreensão do que assim é captado (logos no significado mais restrito = conceito <ontológico>) (Heidegger, 1988, p.25).

Ao problematizar o princípio da razão suficiente, Heidegger afirma que não se deve confundir o problema da verdade com o problema do fundamento, fato que perdurou durante séculos na tradição da filosofia. Segundo Heidegger, devemos distinguir entre verdade proposicional, ou verdade predicativa, obtida pelo são raciocínio, nos termos de uma conexão real do pensamento com o objeto, e uma verdade prepredicativa, ou pré-ontológica, inferida nos termos de que qualquer predicação só se torna possível pelo ente revelador do ser, e que ainda o ente revelador do ser revela assim seu ser: "chamamos, pois, à compreensão do ser, que ainda não chegou ao conceito, a compreensão pré-ontológica ou também ontológica, em sentido mais lato" (Heidegger, 1988, p.25).

Deste modo, podemos falar de fundamento diversamente de verdade, em tom inclusivo mais do que exclusivo. Fundamento é aquilo que de mais originário se dá na revelabilidade do ser, portanto, algo anterior. Esta anterioridade é algo que está sempre disponível, possibilitando ao ser revelar-se ao e

através do ente. Entre os dois estágios de revelação do ser, o momento do ente e o momento ser, ou verdade e fundamento, habita o que Heidegger chama de diferença ontológica. A diferença ontológica estabelece os limites de compreensão do ente em relação ao ser e os limites de revelabilidade do ser em relação ao ente. Este movimento pode ser caracterizado, segundo Heidegger, como um movimento de transcendência do ser para seu ato de revelação, e nessa transcendência reside exatamente o problema do fundamento. Portanto,

> Se [...] a essência do fundamento tem uma relação interna com o problema da verdade, então também o problema do fundamento só pode residir onde a essência da verdade obtém a sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento torna-se o problema da transcendência (Heidegger, 1988, p.29).

4. O MOVIMENTO DA TRANSCENDÊNCIA E A POSIÇÃO DO MUNDO

Transcendência é o termo que Heidegger usa para caracterizar o movimento do ser em relação ao mundo. Trata-se do termo médio entre o ente e o ser, o que se poderia chamar diferença ontológica. Diferença ontológica significa que o ser se revela através do ente, e o ente só carrega essa possibilidade de revelação do ser segundo a disponibilidade do próprio ser. Entre os dois há o que Heidegger chama de diferença ontológica:

> Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (o que transcende) é o que realiza a ultrapassagem, persiste na ação de ultrapassar. Enquanto acontecer, o ultrapassar é próprio de um ente. Formalmente, a ultrapassagem pode conceber-se como uma <relação> que se estende <de> algo <para> algo (Heidegger, 1988, p.33).

A transcendência, enquanto ultrapassagem, implica num movimento entre dois pontos, de <algo> para <algo>. Quem ultrapassa e o que se ultrapassa nesse movimento, eis a questão que se impõe. Ultrapassar é o característico movimento do ente. O sujeito ativo da ultrapassagem é o próprio ente, assim como ele próprio é quem é ultrapassado. Como pode isso? Não cai este movimento da ultrapassagem sobre um ponto sem saída, uma contradição real?

Para se evitar este tipo de acusação, Heidegger mostra que o movimento da transcendência não é uma propriedade do ente, no sentido em que ele possui a capacidade de transcender para algo, mas transcendência e ente transcendente existem num só movimento. Eles são co-existentes. Desse modo, é próprio da transcendência acontecer pelo ente, e é igualmente próprio do ente acontecer

pela transcendência. Não poderíamos pensar em algum ente que optasse, talvez, por não transcender, supondo que houvesse objetos em um nível em que ele não quisesse ali penetrar. A transcendência é própria do ente.

O fato de o ente mesmo ser ultrapassado não significa um vôo para fora de si mesmo, nos termos de uma filosofia moderna do sujeito (Kant), mas significa um ato de revelação do ser do ente que é ele próprio. O ato de revelação, no entanto, só é possível porque desde sempre o ser existe e, imperativamente, faz esse movimento acontecer. Segundo Heidegger,

> o sujeito nunca existe antes como <sujeito> para, em seguida, no caso de haver objetos presentes à mão, também transcender, mas, ser-sujeito significa: ser ente na e como transcendência (Heidegger, 1988, p.35).

5. MUNDO E TRANSCENDÊNCIA: O MOVIMENTO DA ULTRAPASSAGEM

A ultrapassagem acontece dentro de um espaço onde o ente revela sempre o ser. A esse espaço podemos chamar mundo. Mundo, aqui, ainda se caracteriza de forma preliminar, para Heidegger, mas, sobretudo, carrega as feições de um mundo humano, lugar em que o ente está simplesmente aí (*Dasein*):

> A transcendência, na significação terminológica que importa clarificar e apresentar, significa o que é próprio do estar-aí humano e, decerto, não como um modo de comportamento entre outros possíveis, ocasionalmente posto em execução, mas como constituição fundamental deste ente antes de todo comportamento (Heidegger, 1988, p.33).

É o inevitável movimento da ultrapassagem que dá ao ente a sua possibilidade de existência. "Aquele que não ultrapassa não existe" é um tipo de pensamento fraco, inconseqüente. Por outro lado, aquele que ultrapassa existe é um tipo de pensamento tautológico, pois existir significa ultrapassar. A ultrapassagem, dada no movimento da transcendência, é aquilo que possibilita a existência em geral. Portanto, ela é natural do ente, e constitui o movimento da revelação do ser. Existência significa o encontro do sujeito com o mundo, o lugar para onde ele transcende, e lugar onde ele encontra a si mesmo. A referência a si mesmo (*Selbst*) evocada por Heidegger constitui uma espécie de recusa a um certo psicologismo, bem como ao binômio essência-existência que marcou a tradição metafísica. Tratava-se, para esta, de saber quem existia antes. Uma espécie de essência do sujeito, ou um sujeito em si não é mais possível de se entender na metafísica fundamental inaugurada por Heidegger. Sujeito, doravante, só existe no e com o mundo. Desde sempre, para Heidegger, sujeito e mundo são elementos indissociáveis no plano da existência e do conhecimento.

6. TRANSCENDÊNCIA COMO SER-NO-MUNDO

No movimento da ultrapassagem, o ente assume a condição de estar aí, ser jogado na existência. Com isso, o movimento da ultrapassagem se torna total e efetivo, não acontecendo em momentos volitivos do sujeito, simplesmente acontece. No movimento da ultrapassagem, o objetivo do sujeito não é encontrar-se a si mesmo, dado que seria um movimento desnecessário. Ele transcende a si próprio, mas não para chegar a si próprio. Afinal, em direção a que se dirige o sujeito na ultrapassagem? A isso responde Heidegger:

> Aquilo em direção ao qual o estar-aí como tal transcende damos o nome de mundo e definimos agora a transcendência como ser-no-mundo. O mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto pertencente a tal estrutura, o conceito de mundo chama-se transcendental (Heidegger, 1988, p.37).

Todo o movimento do transcendental, portanto, do mundo, acontece com vistas a uma existência radical do ser. Ou seja, o mundo existe para o ser e vice-versa, transcendência e imanência reduzem-se à existência, ao mundo, ao transcendental. Kant cunhou o transcendental com um sentido diverso do de Heidegger, embora já apontasse para uma relação entre os entes e o mundo de modo ontológico. Transcendental, com o sentido crítico que Kant lhe atribui, tem a ver com a condição de possibilidade de existência das coisas. Todo o conhecimento do ser, portanto, o universal, torna-se o transcendental para a Kant.

Certamente esta interpretação aponta para tudo que Heidegger inaugura, mas ainda restringe-se aos modos sensitivos da realidade. O termo, em Heidegger, é totalmente ambicioso. Transcendental é o ser-no-mundo, no mesmo grau em que o ser-no-mundo é a transcendência. Já o ser-no-mundo significa a presença constante, ou a existência, de um estado-de-coisas (*Fall*), um estar-aí jogado na existência. Mundo não é uma propriedade do sujeito, (Heidegger, 1988, p.39). Esta seria uma interpretação pré-filosófica, vulgar. Mundo é reunião <total> das coisas. Ele se deixa entender pelo movimento constante da transcendência, onde tudo existe. Concluindo, transcendência significa então:

> Estar integrado no resto dos entes já sempre presentes, respectivamente, no meio dos entes que se podem multiplicar continuamente até ao ilimitado. Mundo é então o termo para tudo o que é, a totalidade, como a unidade que determina o <tudo> como uma reunião, e não mais além (Heidegger, 1988, p.39).

7. MUNDO E SER-NO-MUNDO

Cabe agora relacionar mundo, ser-no-mundo e estar-aí. Mundo já pode ser compreendido como reunião de tudo o que é. Devemos, agora, a partir desta compreensão, estabelecer relações entre o estar-aí humano, como constituição ontológica essencial, e ser-no-mundo, condição fundamental que o estar-aí humano traz consigo. Segundo Heidegger, atribuir ao estar-aí o ser-no-mundo como constituição fundamental significa enunciar algo sobre a sua essência (a sua mais peculiar possibilidade interna enquanto estar-aí) (1988, p.41).

Ao estar-aí não se pode atribuir a transcendência como característica fundamental, dado que transcendente é tudo o que "pertence ao resto do ente" (Heidegger, 1988, p.41). O estar-aí humano já carrega consigo desde sempre a condição, e não possibilidade, de ser-no-mundo. Ser-no-mundo não pode ser um atributo, mas um constitutivo essencial. Conclui Heidegger, então, que a proposição "o ser-no-mundo pertence à essência do estar-aí humano" é evidentemente falsa (1988, p.41), dado que outros modos de existência não-fática são tomados como possibilidades reais.

Falar do estar-aí humano como ser-no-mundo significa enunciar algo de sua constituição fundamental. Portanto, ser-no-mundo e estar-aí humano representam modos de ser do ente que revela o ser. E essa junção faz do ente humano um ente especial. Por conseguinte,

> O estar-aí não é ser-no-mundo porque e somente porque existe faticamente, mas, pelo contrário, pode apenas ser como existente, isto é, como estar-aí, porque a sua constituição essencial reside no ser-no-mundo (Heidegger, 1988, p.41).

Com relação ao ser-no-mundo como constituição fundamental do estar-aí humano, Heidegger (1988, p.41) enumera três teses possíveis que podem ser ditas em relação a essa tese central: (1) "o estar-aí fático está num mundo (presente no meio de outros entes); (2) "é inerente à essência do estar-aí que ele esteja no mundo (que ele esteja necessariamente <ao lado> de outros entes); e (3) "da essência do estar-aí enquanto tal faz parte o ser-no-mundo".

Ad (1): esta tese se revela uma tautologia e nada acrescenta para uma real compreensão do problema do estar-aí humano. Ser é ser-no-mundo, portanto, a faticidade não pode ser uma possibilidade, mas faz parte da constituição fundamental do estar-aí.

Ad (2): esta tese se revela falsa na medida em que o estar-aí só pode ser afirmado no e com o mundo. Mundo comporta um caráter existencial fundamental em que o estar-aí se revela, simplesmente existe lá.

Ad (3): esta tese se revela a mais original e plausível, dado que nela se descerra o problema da transcendência. Ela revela o caráter do existir fático do estar-aí humano. Ela une os dois elementos (estar-ai e ser-no-mundo) a um terceiro, que é o próprio mundo, numa união tal que nenhum desses elemen-

tos pode existir separadamente. Mundo coroa a relação do ente que transcende e de tudo que lhe é transcendente, por isso, ele só pode ser na medida em que o estar-aí com ele e nele existe.

Essas três teses revelam a simplicidade com que o ser pode se desvelar, mas não podemos concluir ainda que o processo de desvelamento do ser seja simples neste mesmo grau. Com isto, Heidegger insinua os vários modos de ser em que o ser pode se dar (revelar-se) ao ente. Este caminho dos "modos de ser" é simplesmente abandonado aqui por nós.

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, M. *El ser i el tiempo*. Trad. De José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1997. Tít. Original: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927.

______. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde-finitude-solitude*. Trad. de Daniel Panis. Paris: Gallimard, 1992. Título original: *Die Grundbegriefe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Band 29/30 Gesamtausgabe.

______. *A essência do fundamento*. Trad. de Ernildo Stein. In: *Heidegger e Sartre*. Col. Os Pensadores, São Paulo:Abril Cultural, 1973. Tradução portuguesa: *A essência do fundamento*. Ed. bilbigüe. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, (1988). Tít. original: *Vom Wessen des Grundes*.

______. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães editores, 1998. Trad. por Piranhanda Gomes. [No Brasil: Traduzido por Ernildo Stein – Abril Cultural. Coleção Os Pensadores]. Título original: *Brief über den Humanismus*.

STEIN, *E. A caminho de uma fundamentação pós-metafísica.* Porto Alegre: Edipucrs, 1997. 163p.

NIETZSCHE E GADAMER: PATOLOGIA DA HISTÓRIA E HERMENÊUTICA

José Antônio Feitosa Apolinário
mestre em filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN e professor da FACOL.

Resumo: *Neste artigo, pretendemos analisar alguns pontos de convergência entre os pensamentos de Nietzsche e Gadamer, especificamente no tocante à crítica da consciência histórica e da própria concepção de história-ciência oriunda da filosofia moderna, bem como suas respectivas apreciações do fenômeno hermenêutico. Precisar alguns tópicos nos quais se percebe uma retomada por parte de Gadamer de reflexões construídas no itinerário do pensamento de Nietzsche. Não pretendemos esgotar as possibilidades dialógicas entre os pensadores em voga, mas identificar semelhanças e dessemelhanças partindo dos pressupostos aqui delimitados.*
Palavras-chave: *História; Consciência; Interpretação.*

Abstract: In this paper we intend to analyze some points of convergence between the thoughts of Nietzsche and Gadamer, specifically regarding the critical to historical conscience and of the very conception of Science-history that come of the modern philosophy, as well as his respective appreciations of the hermeneutic phenomenon. Specify some topics in which can be realized a resumption of the reflection built on the itinerary thought of Nietzsche by Gadamer. We do not intend to exhaust the dialogical possibilities among thinkers in vogue, but identify dissimilarities and similarities starting from the assumptions here defined.
Keywords*: History; Conscience; Interpretation.*

Constitui um traço da própria torrente histórico-filosófica a subsistência de elos vinculativos entre pensamentos, idéias e posturas, acatadas por pensadores oriundos de distintos momentos históricos. Do mesmo modo, vislumbra-se o compartilhamento de postulados, perspectivas e interpretações por parte daqueles que coexistem num dado tempo enquanto contemporâneos. No âmago das aspirações críticas pós-kantianas, insufladas no século XIX, verifica-se o recrudescimento das bases de sustentação da filosofia moderna e a exigência quase unânime de retaliação à metafísica, predominando o enviesamento emancipatório dalgumas categorias não muito tratadas até então: linguagem, temporalidade, historicidade, niilismo, interpretação, vida, finitude, valor, entre outras.

Considerando a filosofia contemporânea como possibilidade explícita de novas ou diferentes respostas aos problemas indagados na modernidade, é possível afirmar que não resultarão distantes algumas das contundentes apreciações do pensamento de Nietzsche, daquelas provenientes da hermenêutica filosófica de Gadamer – diríamos que, acerca de alguns temas, os vínculos são admissíveis. As ferramentas de análise nietzschianas são caras a uma reconhecível fatia das correntes filosóficas posteriores: seja para o exercício crítico de denegação, ou para a alimentação de um diálogo filosoficamente fecundo. Destarte, identificar em Gadamer uma aproximação a motivos nietzschianos representa compreendê-los numa sintonia possível instaurada pela própria historicidade do filosofar enquanto experiência de deslocamento dialógico *in corpore*.

Numa primeira visada, a contestação gadameriana do acontecer histórico na condição de um acontecer fechado, que se circunscreve em si (a lá Hegel), é o pressuposto crítico com o qual irá solavancar seu desdém pela visão moderna da história. Nietzsche, a saber, reflete sobre as implicações desta visão e as distorções que ela encerra. Outro aspecto aproximativo: o trato nietzschiano com o pensamento revela uma disposição interpretativa, fundadora de uma hermenêutica que respira na atmosfera de seu contexto, notadamente vivificado pela explícita assunção da linguagem como chave das questões filosóficas. Ora, a ontologia hermenêutica gadameriana situa-se na esteira de tal deflagração, retificando velhos paradigmas exegéticos em filosofia, içando a hermenêutica ao patamar maior da reflexão filosófica. Diante de tais convergências, acreditamos ter suficientes motivações para fomentar uma vinculação exeqüível entre os referidos filósofos, pautadas, primeiro, na crítica à consciência histórica moderna e, segundo, na configuração que em ambos toma a hermenêutica. Portanto, a tarefa que nos predispomos é a de, por meio de *Verdade e Método*, assimilar as confluências encontradas entre Gadamer e Nietzsche, de acordo com as matizes acima delimitadas.

De modo algum se deve restringir a história aos fatos históricos consumados num passado do qual a consciência se apropria mediante o recorte metodológico que institui. Por isso mesmo que, na ótica gadameriana, faz-se necessária uma reflexão mais profunda desta consciência frente à sua

inseparabilidade da rede de conseqüências que a atravessa, pois "o objetivismo histórico, na medida em que apela para o seu método crítico, oculta o entrelaçamento efeitual-histórico em que se encontra a própria consciência histórica" (Gadamer, 1998, p. 450). Nesse sentido, independente de serem conscientes ou não, os efeitos daquilo que Gadamer denomina história efeitual (*Wirkungsgeschichte*) estouram onde se dá toda e qualquer compreensão. Logo, o isolamento historicista calcado na fé metodológica não se livra da historicidade que o acompanha, precisando reconhecer-se a si mesmo como incluso nesse inesgotável fundamento.

O tornar-se consciente da história efeitual não guarda relações com a absolutização substancializadora da história erigida num conceito – é um instante no qual se ergue o realizar-se da compreensão e, concomitantemente, emana a consciência da situação hermenêutica, não como objeto que se apresenta a nós, pois encontramo-nos desde já imersos nela: "nos encontramos face à tradição que queremos compreender" (Gadamer, 1998). O caráter de abertura define o ato hermenêutico-compreensivo que faz emergir uma tradição. Neste ponto dá-se uma primeira ligação entre o pensamento nietzschiano e gadameriano por intermédio do conceito de horizonte (campo de visão que arregimenta tudo o que é visível de acordo com um ponto determinado, revelando uma ordem articulada internamente): "a linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual" (Gadamer, 1998, p. 452). Por conseguinte, ter horizontes significa abastecer-se de uma amplitude ilimitada, manter-se aberto à possibilidade de deparar com a tradição, respaldando-se nos questionamentos que a mesma nos coloca.

Expomos então sintomas apontados por Gadamer sobre a impossibilidade do conhecimento histórico nos termos da modernidade, tanto no cerne filosófico quanto nos recônditos da cientificidade historicista. Se nos reportarmos a Nietzsche, teremos em mãos o espírito crítico indicador de tal problema, uma vez que o ultrapassamento da consciência histórica tem como mola propulsora o pensamento nietzschiano e, como continuação e ápice de tal propulsão, a ontologia hermenêutica encabeçada por Gadamer. Tal consciência é o retrato sintomático da patologia histórica a qual se almeja delatar e transpor, sendo Nietzsche um dos primeiros a denunciá-la. Justamente nesse sentido é que "muitas das posições do pensamento que, na cultura contemporânea, retomam em vários aspectos seus a temática da ontologia hermenêutica, apontam, por outro lado, para Nietzsche como seu principal predecessor" (Vattimo, 1980, p. 20). A doença histórica, diagnosticada nas linhas da *Segunda Consideração Extemporânea*[1], instaura-se atrelada ao exacerbo

[1] As *Considerações extemporâneas* foram escritas pelo jovem Nietzsche entre os anos de 1873 e 1876. São elas, respectivamente, *David Strauss, o Devoto e o Escritor* (1873), *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* (1874), *Schopenhauer como Educador* (1874) e *Richard Wagner em Bayheuth* (1876).

historiográfico da consciência moderna nos confins do XIX, arrefecendo a possibilidade de criação de uma história autêntica. No texto nietzschiano, os homens históricos embevecem-se com um *telos* da história e seu sentido que colige um futuro, porém, "não sabem quão a-historicamente, a despeito de toda a sua história, eles pensam e agem, e como até mesmo sua ocupação com a história não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida" (Nietzsche, 1974, p. 59).

A vida e a história são intrínsecas para além de toda objetividade e de toda concepção de história enquanto *res gestae*: "o estudo do passado só é frutífero quando vem ao encontro da experiência de vida adquirida, Nietzsche rejeita a idéia de que a história possa constituir um domínio específico do saber" (Marton, 2000, p. 84). O discurso nietzschiano inscreve-se numa completa equivalência com a estigmatização do modelo objetificador da ciência histórica, e fundamentalmente, reverbera a crítica contra a pretensiosa determinação de um conhecimento historiográfico segundo os moldes metodológicos das *Naturwissenschaften*: "nesse sentido, é claro que a hermenêutica contemporânea (*Verdade e Método* de Gadamer parte precisamente da discussão deste problema) pode a justo título reivindicar a herança da crítica nietzschiana" (Vattimo, 1980, p. 22). No fundo, é o repúdio à noção de sujeito-objeto que ganha corpo – nesses meandros, Gadamer e Nietzsche mais uma vez se avizinham, pois, a perspectiva de um fazer histórico que transponha a primazia da consciência que apreende o acontecido, consiste no vigorar da criatividade aliada à produção de uma história equilibrada entre consciência e inconsciência, na qual aquela conduz ao caráter reflexivo dos fatos e a última abarca a vida e suas exigências mais intensas. Todavia, tais aspectos não se configuram separadamente, como momentos distintos, tendo em vista que a reflexão destina-se à utilidade da vida e, de maneira alguma existe reificação desta para qualquer intento cientificista mensurador.

A patologia da história é o câncer moderno que ofusca o horizonte constituído pela unidade total de manifestações vitais concernentes a um povo ou sociedade (o que remete ao importante conceito de tradição em Gadamer). Nesta ótica, distingue-se o saber histórico como acúmulo de conteúdos da própria historicidade, os quais não estabelecem contato algum: "o homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga" (Nietzsche, 1974, p. 62). A medicação para essa segregadora enfermidade humana é a coadunação entre saber histórico e historicidade numa unidade, uma vez que a contraposição entre o primeiro e a segunda, para Nietzsche, emana "como o traço essencial da doença histórica do homem moderno" (Vattimo, 1980, p. 25).

Na ontologia hermenêutica, a premissa de que há uma fusão de horizontes paira outrossim como afirmação da impossibilidade de horizontes fechados, estes não passam de meras abstrações. Nesse ponto o próprio Gadamer faz referência a Nietzsche: "convém lembrar a objeção que Nietzsche fez ao his-

toricismo, de romper o horizonte circunscrito pelo mito, único lugar onde uma cultura pode viver" (Gadamer, 1998, p. 454). Gadamer está convicto da existência de um vasto horizonte formado pela totalidade de horizontes históricos entrelaçados que produzem o movimento deste todo; a consciência histórica está lançada nas rédeas deste horizonte maior, de modo que "onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível" (Oliveira, 1996, p. 228).

Uma consciência histórica que se presta à vida e que lhe seja útil (como quer o Nietzsche das *Considerações*) está demasiadamente próxima da compreensão hermenêutica, enquanto tomada de consciência da alteridade, pelo deslocamento que efetiva para o horizonte aberto, ampliador da visão. Mas então que consciência histórica é essa que a apreciação nietzschiana de certo modo abomina e enleva? Segundo Gadamer, ao versar sobre os diversos horizontes mutáveis através dos quais a referida consciência vai se deslocando, Nietzsche não está consumando uma descrição legítima desta. Gadamer de modo algum deprecia a nuança nietzschiana, apenas mostra as reais intenções de Nietzsche quando este declara a torpeza da neutralidade de tal consciência pelo distanciamento de sua própria historicidade. Uma consciência histórica que se mutila a si mesma encontra-se subtraída do horizonte histórico; é nesse sentido que nas *Considerações*, Nietzsche aponta o caráter não vantajoso da ciência da história em relação à vida, contudo, é preciso destacar que ele não se refere "à consciência histórica como tal, mas à autoalienação de que é vítima quando entende a metodologia da moderna ciência da história como sua própria essência" (Gadamer, 1998, p. 456).

Na óptica de Gianni Vattimo, embora haja um explícito entrelaçamento entre Nietzsche e a ontologia hermenêutica acerca da patologia da história, um filigrana distintivo cinge as respectivas abordagens: é em detrimento da objetividade historiográfica como sintoma segregador entre teoria e prática que Nietzsche se posiciona, mormente, porque ela "se fundava no pressuposto de que tornar-se consciente de um número sempre maior de dados do passado era um valor por si só, independentemente de qualquer referência aos problemas do presente e do futuro" (Vattimo, 1980, p. 37). Com Gadamer, tal objetividade é um erro enquanto método, o qual não se deve à dicotomização entre teoria e prática, mas à hegemonia destituída de legitimidade conferida ao método positivo como base para as ciências humanas.

Contrapondo-se a essa perspectiva, Gadamer estabelece a linguisticidade e a existência hermenêutica reveladora da finitude como elementos constitutivos da experiência humana, asseverando que a história está posta como um devir inesgotavelmente interpretativo e a linguagem como aquilo que perpassa o homem na condição de *medium*. Com isso, a história passa a ser história da linguagem, caracterizada enquanto transmissão de mensagens. Permitimo-nos, mais uma vez, inferir uma aproximação com Nietzsche, para quem, segundo Vattimo, a história se dá "como liberdade do mundo dos

símbolos" (Vattimo, 1980, p. 44). Linguagem e mundo não são um independente do outro; antes de ser história das coisas, é história da linguagem, da configuração de sentido, das palavras, do diálogo.

A linguisticidade que permeia universalmente o nosso experienciar denota que nosso pertencimento a uma tradição impele-nos à interpretação dos signos, obras, textos, em que foram registrados e se ofereceram à nossa decifração as diversas heranças culturais. As conclusões de Paul Ricoeur sobre as reflexões gadamerianas do *Verdade e Método* ressaltam a preocupação de seu autor em evitar o reducionismo de se conceber todo o cabedal de signos lingüísticos como ferramentas facilmente manipuláveis, dito de outra forma, a abrangência da linguagem ultrapassa a mera condição instrumental, por ser ela mesma o próprio Ser, ou o arcabouço ontológico da hermenêutica – eis aqui o evidente heideggerianismo de Gadamer.

Compreender, em sentido gadameriano, é o mesmo que interpretar, sendo toda e qualquer interpretação oriunda do solo da linguagem. Se toda compreensão realiza-se no âmbito da linguagem, é a consciência dos efeitos da história que se efetiva, manifestando esse élan indissociável entre interpretação e linguagem. Não é porque usufrui da linguagem que o ser humano autentica e possibilita suas experiências mundanas: ela não consiste primordialmente em ser o que ele fala, mas consiste naquilo pelo qual ele é falado. Os costumes comuns a um povo aportam num lugar que os realiza *in concreto*, este lugar é a linguagem e é nesse sentido que a mesma media nosso experimentar o mundo.

Se considerarmos a filosofia nietzschiana como pautada na perspectiva da interpretação, fundadora de uma possibilidade hermenêutica (como pensou Michael Foucault ao arregimentar Nietzsche, Freud e Marx sob a mesma designação de fomentadores de uma hermenêutica na efervescência de seus contextos), o faremos norteados pela própria maneira com a qual Nietzsche fabrica suas reflexões, divisando as possíveis relações guardadas com a hermenêutica de Gadamer.

Inicialmente, Nietzsche entrega um caráter inacabado ao fenômeno da interpretação ao negar qualquer começo, o que já inspira de longe uma tentativa de afastamento da metafísica. O papel da filosofia encontra-se atestado pela mesma característica na visão nietzschiana, ele não finda. Sendo assim, pode-se imputar a esta hermenêutica a ausência de conclusão interpretativa como sua marca mais peculiar e, em decorrência disso, assertivar que nada há para ser interpretado devido à própria qualidade inacabável da interpretação: "não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos" (Foucault, 1987, p. 22).

O interpretar é sempre interpretar interpretações. Tendo isso em vista, Nietzsche nega a possibilidade de um significado original. Por conseguinte, do ato interpretativo jamais emanará uma nascente originária da palavra, símbolo ou texto: a interpretação aponta para uma cadeia de interpretações, e

somente nela subsiste como tal. O intérprete lança-se nesta cadeia despido de perspectivas cristalizadoras, é o protagonizador do 'verdadeiro' porquanto "pronuncia a interpretação que toda a verdade tem como função recobrir" (Foucault, 1987, p. 24). Se há em Nietzsche uma primazia do intérprete (não podemos confundi-lo com um sujeito da interpretação), como princípio hermenêutico, deve-se ao fato de que o sentido da interpretação dimana dele, não enquanto sentido objetivo da coisa interpretada, mas como interpretação enclausurada numa esfera psicológica, uma vez que não há coisas a serem interpretadas, mas somente interpretações numa infinitude.

Nesse prisma nietzschiano, a crença em símbolos tomados por primários ou originais corresponde ao fenecimento da interpretação em sua circularidade como intérprete de si mesma, voltando-se sobre si mesma – prisma balizado na visão do eterno retorno. Em detrimento do "tempo dos símbolos que é um tempo com vencimentos e por oposição ao tempo da dialética, que é apesar de tudo linear, chega-se a um tempo de interpretação que é circular" (Foucault, 1987, p. 26). O existir da interpretação está diretamente atrelado à perspectiva de que só há interpretações, daí se retira o caráter circular das mesmas. Nietzsche é reconhecido, no olhar foucaultiano, por ter fomentado uma hermenêutica que adentra no infindo celeiro das linguagens, as quais reciprocamente devem implicar-se, num ambiente intermediário onde se concentram a pura linguagem e a loucura: essa hermenêutica desenvolve-se por si mesma.

Compreensão e interpretação, como já frisamos, são conceitos equivalentes em Gadamer, remetem ao traço essencial da hermenêutica: o lidar com textos. No instante da compreensão de um texto, aquele que o faz não ressuscita meramente os sentimentos do autor, deixando vir à tona a depurada alma original dos escritos. Fundamentalmente, o hermeneuta reconstitui o texto, referendado pela compreensão do que se diz no mesmo: "não há dúvida de que se trata de uma interpretação e não de uma simples co-realização" (Gadamer, 1998, p. 562). Para o tradutor, o desbravamento do original não significa a sua ressurreição em outra língua, antes aquele que traduz coloca-se numa posição de intérprete do texto, propiciando uma conversação hermenêutica indispensável ao mostrar-se do próprio texto. É nela que o sentido deste (o texto) se presentifica com a iniludível participação do intérprete. Portanto, no manifestar-se do sentido de um texto já está sempre imbricada uma carga de idéias do próprio intérprete. É nesses termos que o fenômeno hermenêutico toma sua feição gadameriana, tendo a linguagem como leito no qual se dá o compreender: "*a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação*" (Gadamer, 1998, p. 566. Grifo do autor).

As asserções de Gadamer dão simultaneamente ao interpretar uma configuração ontológica e epistemológica que o destitui da condição de simples produto subjetivo ou intuitivo, pois o mesmo reverbera-se no existir humano e na experiência constitutiva do mundo proveniente deste. O caráter epistemológico é registrado pela importância que se destina ao ato de *com-*

preender as coisas, muito mais que ao de *explicá-las* (atitude própria do paradigma cartesiano, severamente criticado por Gadamer). Essa compreensão é empreendida por "uma abordagem que sabe que a penetração direta do 'real', do 'objeto', é sempre permeada de *interpretações* por parte do sujeito" (Pelizzoli, 2003, p. 161. Grifo do autor), desse modo, a hermenêutica ontológica considera como indispensáveis todos os elementos circunvizinhos à 'coisa' a ser compreendida.

Admitindo a idéia de coisa, pensamos identificar uma nuança em Nietzsche que nos remete às reflexões gadamerianas expostas acima: a coisa isolada, reduzida a ela própria, pode ser entendida ainda como coisa? Numa de suas notas póstumas, Nietzsche declara veementemente o que poderia ser uma resposta à nossa indagação:

> Que as coisas tenham uma *constituição* em si mesmas, abstraindo-se toda interpretação e subjetividade, é *uma hipótese completamente ociosa*: suporia que *interpretar e ser sujeito não* é essencial, que uma coisa, desligada de todas as relações, ainda é uma coisa (Nietzsche, 1887, *apud* Marton, 2000, p. 268; grifo do autor).

Vê-se então o compartilhamento de um pressuposto por parte de Nietzsche e Gadamer, uma vez que ambos não pensam a coisa enquanto algo desvinculado de interpretações, mas sim como algo rodeado por um arcabouço instituído por estas e pela tradição (Gadamer especificamente). Se Nietzsche discordaria de Gadamer quanto à possibilidade de que, por meio da interpretação-compreensão, a coisa *fala* ao intérprete, é porque em Nietzsche essa coisa já é ela mesma, uma interpretação, não havendo "coisa" no sentido monolítico do termo. Isso não significa que haja um desvencilhamento entre tais filósofos neste ponto, há apenas uma diferença no modo como colocam a questão, pois, na ótica de Gadamer, as coisas revelam-se (submergem para o intérprete) essencialmente associadas à sua interpretação, demarcando a compreensão enquanto fator inseparável do vir à tona da coisa mesma. Logo, o objeto como antípoda do sujeito cognoscente, no seu completo isolamento (nos moldes do cartesianismo), é rejeitado tanto por Nietzsche, quanto por Gadamer[2] em suas argüições.

Em suas apreciações críticas contra o ideal moderno de conhecimento, Nietzsche parece arvorar sua perspectiva epistemológica: "Que pode ser simplesmente o conhecimento? 'interpretação', *não* 'explicação'" (Nietzsche,

[2] Em *Verdade e Método*, Gadamer empreende uma crítica à legitimidade do método (sobretudo à concepção cartesiana) preconizado na modernidade como veículo que garante o acesso à verdade e seu conseqüente domínio, bem como à idéia de neutralidade científica. Em torno do programa gadameriano em *Verdade e Método* atesta Paul Ricoeur: "a experiência nuclear, em torno da qual se organiza toda a obra, e a partir da qual a hermenêutica erige sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo provocado, na escala da consciência moderna, pelo tipo de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*) que lhe parece ser a pressuposição dessas ciências" (Ricoeur, 1990, p. 37. Grifo do autor).

1887, *apud* Marton, 2000, p. 220; grifo do autor). Em Gadamer, não seria justamente o meandro que se contrapõe à ciência moderna e sua rigorosidade, aquele que dá importância à compreensão antes da explicação no ato gnosiológico? Lembremo-nos: para ele, compreender é o mesmo que interpretar, sendo a compreensão a efetivadora duma aproximação à realidade distinta daquela promovida pelas primeiras, pois desembota e retira do oculto a tradição e os saberes não-metódicos. Encontraríamos aqui então mais um tópico que aproximaria nossos autores?

O pensamento nietzschiano evoca o caráter fisiológico de nossos instintos, na medida em que estes determinam nossa necessidade de interpretar o mundo. Essa exigência instintiva repousa numa multiplicidade de perspectivas, e não num direcionamento único mumificador: "o mundo tornou-se novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*" (Nietzsche, 2004, p. 278; grifo do autor). De certa forma, nessa questão, há uma congruência autenticada pelo descrédito no mero explicar advogado pela modernidade e seu racionalismo exacerbado. Gadamer opera com outra concepção de racionalidade, fincada sobre a base da linguagem que determina nossa vivência no mundo, situada numa comunidade histórica: "é esse mundo compartilhado e articulado na língua que possui as características da racionalidade; com ele se identifica o *logos*, entendido ao mesmo tempo como linguagem e racionalidade do real" (Vattimo, 1996, p. 132). Já não há lugar para o *logos* reducionista que deprecia os conteúdos da tradição e cria as mais diversas ilusões – como talvez diria Nietzsche.

Os desideratos da ontologia hermenêutica gadameriana condizentes à revisão da postura da filosofia moderna frente à fé metodológica e à instauração de si mesma como uma hermenêutica filosófica merecedora deste título, sem dúvida tiveram em alguns de seus alicerces básicos uma evidente contribuição do pensamento de Nietzsche. Obviamente, boa parte dessas confluências, em seus desenvolvimentos, representou dissonâncias (a concepção nietzschiana da linguagem destoa, num primeiro exame, daquela imprimida por Gadamer – tal constatação ensejaria a nós uma pesquisa para um outro momento), o que de modo algum significa que estas venham a depor contra os pressupostos por eles reconhecidamente compartilhados. No mais, a indicação de que a modernidade padeceu de uma doença histórica e que em seu período de transição para a contemporaneidade, assistiu ao surgimento de uma nova possibilidade hermenêutica, tendo Nietzsche como um de seus precursores, remete diretamente aos novos desdobramentos destas questões, que têm em Gadamer um inolvidável tratamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, Marx e Freud* – theatrum philosoficum. São Paulo: Editora Princípio, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método.* Petrópolis: Vozes, 1998.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos.* Belo Horizonte: UFMG, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas – da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: ______. Obras Escolhidas. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

______. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental.* Petrópolis: Vozes, 2003.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias.* Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença.* Lisboa: Edições 70, 1980.

______. *O fim da modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EXEMPLARIDADE EM MONTAIGNE: A ARBITRARIEDADE DO MODELO E A AUTONOMIA DO EU

Julio Agnelo P. Pattio- Mestrando em filosofia pela
UFOP pelo Centre d'Études Supérieures de la Renaissance – Tours.

Resumo: *O artigo pretende analisar as reflexões que Montaigne faz em sua obra* Ensaios *acerca da validade do exemplo. Pretendendo mostrar que esta figura de seu estilo acaba por sofrer uma transformação em seu texto ao se articular com o projeto montaigneano, a assim chamada* pintura de si, *o que situa a sua obra no momento conhecido por "decadência da exemplaridade", que o Renascimento conheceu.*
Palavras-chave: *exemplaridade – subjetividade – Montaigne*

Abstract: *The article examines the reflexions made by Montaigne in your* Essais *about the validity of the example. My aim is to show that this particular figure of his style suffers a transformation in text when articulated with the montaignian project, the so called* peinture du moi, *which situates his work in the renaissance moment knew as "crisis of exemplarity".*
Key words: *exemplarity – subjectivity – Montaigne*

No ensaio *Dos livros* Montaigne se permite o espaço para discorrer sobre seus hábitos de leitor, neste contexto são lançadas considerações sobre o ato mesmo da leitura e o modo como procede Montaigne enquanto leitor entra em consonância com um fenômeno detectado no decorrer do séc. XVI por Terence Cave[1]. Se até o início do séc. XVI o principal caráter da leitura residia na repetição de um significado estático que deveria ser reencenado através do leitor, com Montaigne presenciamos a dissolução desta idéia de um significado autêntico enquanto mero produto da tradição, o significado autêntico é o que faz sentido pela experiência do leitor, o eu sanciona a autoridade da leitura, ele que seleciona o que será fixado, e portanto, elege o modelo. Ao falar que é por prazer que seguia em suas leituras Montaigne acrescenta que, "[...]se estudo, não procuro neles mais do que a ciência que trate do conhecimento de mim mesmo, e que me ensine a bem morrer e a bem viver" (II, 10, 116/A)[2]. Passagem que oferece oportunidade para ligar o estudo e a reflexão acerca dos textos com o projeto de pintar seu auto-retrato através da escrita.

E é neste mesmo ensaio que Montaigne oferece a oportunidade ao leitor de que testemunhe esta sua consideração em pleno funcionamento. Ao relatar os problemas que Julio César enfrentaria oferecendo seus escritos como modelos de leitura, dada a fraqueza que suas narrativas teriam quanto à confiabilidade daquilo que dizem, Montaigne opta por não estender-se nesta discussão ao trazer a autoridade de Jean Bodin que já teria contemplado a questão. O recurso a Jean Bodin, entretanto, é feito após ter sido absorvido pelo eu, e isto a parti r de seus requisitos, daquilo que faz sentido para si, e não simplesmente para o tema, "Mas isso já foi suficientemente tratado por Bodin, e de acordo com minha concepção." (II, 10, 131/A) Aqui não se trata nem mesmo de uma leitura antiga, de Sêneca, ou Plutarco, que são trazidos ao texto montaigneano constantemente, mas do uso de uma leitura contemporânea, que também passa pelo crivo da análise pessoal de Montaigne e determinam de que modo é o eu que concede ou não o estatuto de modelo à suas leituras[3].

[1] O autor aponta para uma proeminência do papel do leitor na época renascentista, o processo de leitura sofrera uma gradual modificação em que a atividade do leitor passa a ser mais enfatizada; para o autor, até o início do séc.XVI, " [...]the power and privilege of a master text, and of its author or speaker, remain unshaken: reading is a mimetic act that seeks to restore the totality and integrity of the original discursive performance." (Cave, 1982, p.151)

[2] Os *Ensaios* de Montaigne assim serão citados: o número em romanos indica o livro, a este seguem-se em arábicos, o número do ensaio e a página, de acordo com a edição em português traduzida por Rosemary C. Abílio, pela Martins Fontes. Ainda, as letras ao final indicam as 'camadas' do texto: A- edição de 1580; B- edição de 1588; C- adições posteriores a 1588, adicionados no chamado Exemplar de Bordeaux.

[3] Friedrich faz um comentário semelhante, embora com relação à recepção da tradição antiga nos *Ensaios*, mas que pode ser transposto para a relação de Montaigne com o material estrangeiro, e contemporâneo, a sua obra que a ela é incorporada. "C'est, à ses yeux, de son propre jugement que la pensée traditionnelle tient sa validité" (Friedrich, 1968, p. 47).

Para além dos pontos quanto a interpretação mesma que Montaigne fazia de suas leituras, coloca-se esta questão quanto à dinâmica de seus hábitos enquanto leitor, que pode ser colocada em uma díade entre absorção e distanciamento, como ele mesmo diz, "Estudo tudo: o que devo evitar, o que devo imitar" (III, 13, 440/B) sejam eles textos antigos, sejam contemporâneos, existem implicações tanto epistemológicas quanto morais no trato que é designado às influências nos *Ensaios* de Montaigne, e que, é desta idéia que parto, serão de extrema importância para o trabalho de produção de seu auto-retrato. Como pretendo inicialmente pontuar, alguns acontecimentos que tiveram lugar na Europa principalmente no séc.XVI levam a uma postura de desconfiança por parte de nosso autor quanto à eficácia com que serviriam os textos clássicos ao homem do Renascimento e a capacidade destes de comunicarem um modelo unívoco.

Não há, certamente, nenhuma controversa em afirmar que Michel de Montaigne foi um pensador renascentista que trouxe para sua obra as mazelas de seu tempo. Seu texto é carregado das crises que acometiam a França, e a Europa de modo geral, no século XVI da era cristã. Crises estas que, como diversos estudiosos indicam, estendiam-se a diversos campos das ações humanas. Como bem apontou Richard Popkin a querela entre Erasmo de Roterdam e Martinho Lutero acerca da *regra da fé* (Popkin, 2000, p. 25) abalou o campo social europeu na medida em que tocava de perto a questão do critério de verdade quanto ao conhecimento religioso, gerando trágicas guerras na França de Montaigne. O pensador gascão por sua vez não deixou de pintar em sua obra o seu descontentamento com esta situação, da qual resultou uma conjuntura de selvageria e instabilidade. Seu sentimento de insatisfação é expresso, por exemplo, em uma passagem do 'Da Vanidade', "Todas as grandes transformações abalam o Estado e o desorganizam" (III, 9, 259/C). A desorganização a que aqui se refere Montaigne não é nada além das guerras civis por questões religiosas que eram comuns na França em seu tempo.

Por outro lado também podemos falar de uma crise no campo epistemológico, pontuada por Danilo Marcondes em seu breve artigo (Marcondes, 1995, p. 283). As Grandes Descobertas, dentre outras razões, seriam responsáveis por uma nova concepção cosmológica por parte do homem renascentista. Tema igualmente contemplado por Montaigne que, tendo vivido em uma época que assistiu os limites até em tão conhecidos do mundo serem profundamente ampliados demonstra desconfiança quanto à capacidade humana de compreende-lo em sua totalidade, "Nosso mundo acaba de descobrir um outro (e quem nos responde se é o último de seus irmãos, uma vez que até agora os demônios, as sibilas e nós havíamos ignorado esse?) [...]" (III, 6, 185/B). Descoberta esta que irá desencadear questões quanto à dificuldade de encerrar a diversidade humana em uma lei ou em um modelo de conduta, "[...] cada nação tem muitos costumes e hábitos que são não apenas desconhecidos, mas esquisitos e espantosos para qualquer outra nação" (III, 13, 447/B). Ponto importante para compreender a transformação que a temática da exemplaridade irá sofrer na escrita dos *Ensaios*.

A essa imensidão geográfica do mundo segue-se uma infinita diversidade de possíveis atitudes que o homem é capaz de tomar. A crítica montaigneana pode ser vista instalando-se neste ponto, acerca da dificuldade de eleger-se um modelo a ser seguido pelos homens. Podemos dizer que a desconfiança de Montaigne não incide sobre o exemplo enquanto figura retórica, que, como recurso didático ou mesmo de estilo era usado por ele, como tentarei mostrar[4], no entanto, o simples uso do exemplo será transformado nos *Ensaios* em algo mais pessoal do que mera transmissão de uma tradição. Me interessa aqui o movimento de Montaigne que problematiza a idéia de ser possível a eleição de exemplos a serem seguidos, a existência de exemplos exemplares, para fazer uso da expressão de Rigolot (Rigolot, 1998, p. 558).

O resultado desta crise que é tematizada no texto montaigneano é a de uma nova forma de ler a história. Tal novidade trazida por seu texto contrapõe-se frontalmente ao método escolástico da *imitatio* que preconizava a existência de modelos estáveis e universais a serem mimetizados pelos homens do presente de modo a formarem sua conduta. Necessário faz-se, então, aproximarmo-nos do ensaio *Da Educação das Crianças*, onde Montaigne expõe suas idéias quanto à freqüentação dos textos antigos com fins de formação, cujas principais marcas serão a exigência de liberdade e o repúdio à autoridade do modelo.

Volto minha atenção agora ao ensaio mencionado, o objetivo não é outro que não o de compreender o método montaigneano de lidar com os antigos, em uma clara atitude de recusa à pedagogia de seu tempo. O que é operado por Montaigne é uma atenção especial ao julgamento, contrapondo este à memória cujo exercício não servia em nada ao homem para sua vida. O texto segue elencando características de uma postura a ser exercitada pelos preceptores, estes que segundo o próprio Montaigne “ [...] não cessam de martelar em nossos ouvidos, como quem despejasse em um funil, e nossa tarefa é apenas repetir o que nos disseram” (I, 26, 224/A). Tal aprendizado forma homens para discussões silogísticas e faz da ciência algo insosso e inútil, ao colocar todos os homens em mundo à parte, cujas definições sempre remetem a mais uma, sem nunca tocarem realmente a vida.

A forma de educação proposta neste ensaio deveria libertar-se deste círculo de auto-referenciação para colocar-se diante de questões ligadas à vida, e a sugestão para isso é dada,

> As abelhas sugam das flores aqui e ali, mas depois fazem o mel, que é todo delas: já não é tomilho nem manjerona. Assim também as peças emprestadas de outrem ele irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja,

[4] Alguns outros trabalhos discutem precisamente a função dos exemplos tal qual foram usados por Montaigne, Cf. (LYONS, 1989; REGOSIN, 1995).

> seu julgamento. Sua educação, seu trabalho, seu estudo visam tão-somente a formá-lo. (I, 26, 227/A)

O recurso aos autores não é descartado, no entanto reveste-se de uma nova estratégia, não deve ser aí que a aquisição de conhecimento irá se completar, é fundamental este trabalho posterior, este exercício do julgamento, o saber não deve servir para mobiliar a alma, ele deve fazê-la sua, deve forjá-la. O que pode ser obtido apenas em condições de liberdade para o pensamento.

Já no ensaio *Da experiência* temos logo em suas linhas iniciais uma conclusão feita por Montaigne, diz ele que depois de observar os eventos humanos é forçoso concluir que "[...] não há nessa imagem das coisas nenhuma qualidade tão universal quanto a diversidade e variedade" (III, 13,423/B), palavras que incidem diretamente sobre a concepção que toma modelos e ações específicas elegendo-os para que ofereçam certa regra aos atos humanos. Neste sentido não contribui menos para esta crítica lembrar de como o homem era concebido por Montaigne como ser marcado pela incerteza e pela imprevisibilidade, confessando ele mesmo, sem constrangimento algum, como mudavam seus humores e suas vontades. Ora, sendo o homem assinalado pelo signo da transitoriedade o uso dos exemplos é atravancado em no mínimo dois momentos. Em primeiro lugar temos poucos recursos para avaliarmos o motor de uma ação virtuosa, que pode ter sido fruto da ambição ou do mero acaso. Em segundo lugar há a dificuldade, já mencionada, de estreitarmos a diversidade dos atos humanos em um único modelo, atitude esta que pode cria possibilidades de que tal modelo perca sua carga moralizante.

Sobre a primeira dificuldade temos o ensaio *Da inconstância de nossas ações* que por seu título mesmo já faz menção a ela. Sua tese pode ser resumida pela seguinte passagem, "Aquele que ontem vistes tão aventureiro, não estranheis vê-lo igualmente poltrão no dia seguinte: ou a cólera, ou a necessidade, ou a companhia, ou o vinho, ou o som de uma trombeta lhe havia posto ânimo no ventre" (II, 1, 9/A). O homem é concebido como múltiplo, capaz mesmo de desdobrar-se em vários, isto dada a sua natureza maleável que faz com que ele vá repentinamente de um extremo ao outro em suas emoções e atitudes, são estas últimas movidas apenas pelas primeiras. Tal homem, afirma Montaigne, não pode surgir como exemplo, não é lícito erguelo como modelo. Neste momento o ponto que deve ser apreendido é que os homens têm poucos, ou nenhum, recursos que lhe assegurem a virtude de sua ação, do que ele estaria dispensado, "[...] se o agir bem não se julgasse somente pela intenção" (II, 1, 10/A).

O acaso surge mais uma vez como o elemento que desconstrói a integralidade do modelo. Se pensarmos que exemplos honrosos surgem a partir de ações dignas de louvor entende-se em que medida a existência de tais ações deve crédito à fortuna. A ação virtuosa acabou por ser testemunhada por um outro, que enxergando seu valor repassa este feito à história. Mas Montaigne

está atento à arbitrariedade da história, reconhece ele que a história dos grandes feitos humanos sufoca diversos outros que ocorreram, já que, "Nem sempre estamos no alto de uma ameia ou numa vanguarda de um exército, à vista de nosso comandante, como sobre um palco" (II, 16, 435/A). Temos de ter o julgamento suficientemente capaz para reconhecermos que a galeria dos nobres exemplos à nossa disposição foi erguida pelas mãos da sorte, e que, se estou correto ao dizer que a glória é uma das razões para um feito passar à história, não seria ilícito afirmar que estes modelos são feitos de matéria bastante frágil. A conquista deste julgamento já teve seu caminho clareado por Montaigne em seu *Da Educação das Crianças*.

> Ainda sobre a glória é preciso dizer que esta ao ser tomada com avidez pelos homens como uma forma de entrarem para a história através de uma bela morte, acaba por implicar uma questão que afeta a sua vida presente. A preocupação deixa de ser em uma vida vivida com virtude, e concentra-se em uma morte que aconteça em meio à honra que advém da coragem e do destemor diante da espada. Critica Montaigne que no ímpeto de tornarem-se exemplo os homens falham em grande medida consigo próprios, e que na cata de situações louváveis que possam oferecer-lhes a oportunidade de exercerem sua virtude deixam de lado o instante presente, os homens acabam por apagar sua vida na esperança de fazerem resplandecer sua morte. E se o ser humano oferece obstáculos às tentativas de encontrar algum ponto sólido que ligue os vários homens, em virtude de sua instabilidade e variabilidade, se voltarmos os olhos para a natureza mesma ficaremos desapontados em também aí não termos este ponto comum capaz de unir os acontecimentos por algum lado.

No capítulo de abertura de sua obra, *Por meios diversos chega-se ao mesmo fim*, Montaigne já expõe sua concepção do homem como sendo de tal modo que não seria possível delinear sobre ele uma forma de conhecimento última e previsível. Para ilustrar o título do ensaio Montaigne apresenta uma coleção de exemplos com a intenção de amparar sua tese, realçando esta condição de inconstância quanto ao homem. Desse modo estes exemplos o levam a concluir, "Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre eles é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme" (I, 1, 9-10 A), se suas ações guardam a instabilidade quanto ao seu motor torna-se difícil a certeza do ensinamento do modelo, seja pela dificuldade em julgar este seu motor, seja pela problemática em definir de modo unívoco as ações humanas.

E se neste ensaio vemos a recusa de modelos antigos, é inegável que seu movimento persegue igualmente denunciar as noções pré-estabelecidas. Nes-

te sentido me vejo inclinado a concordar com Lawrence Kritzman que aposta já nos primeiros ensaios de Montaigne na existência da marca pessoal do pensador gascão em seu texto[5]. Uma leitura deste ensaio apenas pela camada A do texto acaba por revelar como Montaigne não infiltra declarações de ordem pessoal para fazer notar-se sua opinião sobre o tema, mas expõe sua crença na instabilidade dos negócios humanos através do estilo, por conjunções disjuntivas, que serviriam para demonstrar o caráter paradoxal dos negócios humanos, e concluiriam acerca da impossibilidade de formar-se uma moral absoluta[6]. Logo no primeiro parágrafo do ensaio temos a evidência deste trato com a forma, na presença de *toutefois* (no entanto) e *quelquefois* (às vezes), a primeira conjunção coloca o que foi anteriormente dito em suspenso, enquanto que a segunda determina o caráter não absoluto daquilo que é em seguida acrescentado[7]. Uma forma que Montaigne vai tornando gradualmente sua, e que culminará no ensaio, um estilo responsável por dar ordem ao seu pensamento inquiridor e incansável, que compreendia o homem enquanto lugar de variações e mutabilidade.

Se no homem encontramos a instabilidade de suas ações e na natureza a imprevisibilidade quanto a seus acontecimentos, resta a pergunta de em que deve o homem procurar o mínimo de constância para aprender este caminho para a virtude. Parece-me que a resposta de Montaigne se concentrará em antes de tudo deslocar o sentido deste aprender, que não se dará mais por imitação de um modelo, mas através de uma freqüentação, gradual e constante, do eu. Vemos surgir, em vista disto, um novo tipo de modelo, assim como uma nova estratégia para a formação deste modelo, e testemunhamos em Montaigne uma preocupação em elaborar um mundo interior que seja capaz de oferecer os meios de enfrentar tempos em crise.

Teríamos, portanto, não a presença de atos específicos que deveriam ser imitados, Montaigne oferece uma atitude modelar, atitude crítica, em que prevalece a razão e o julgamento, indo contra a voz da autoridade, como diz ele próprio, “Minha razão não foi ensinada a curvar-se e a dobrar-se; meus joelhos é que o foram” (II, 8, 222/B), passagem que atesta que seus anos no colégio de Guyenne podem ter educado seu corpo, mas seu espírito permaneceu livre. E como não tirar destas palavras lição outra que a respeito da necessidade de manter postura firme diante do exemplo mais glorioso, fian-

[5] Apesar da ênfase do intérprete no caráter puramente textual da obra montaigneana pontos importante são levantados quanto a uma coincidência entre o estilo de Montaigne e a expressão de seu projeto de pintar-se a partir da pena. Suas conclusões acabam perdendo de vista outros aspectos do texto de Montaigne ao focar-se exclusivamente da retórica de sua argumentação.

[6] “Donc, par la destruction de *l'exemplum*, Le texte devient une métaphore du caractere insaisissable et imprévisible qu'on trouve chez l'homme.” (Kritzman, 1980, p. 31); Apesar de a leitura de Kritzman guardar fortes afinidades com o modo que interpreto o tema da exemplaridade em Montaigne, sua decisão por enfatizar em demasiado seu caráter destruidor descarta aquilo que é criado a partir da relação de Montaigne com as fontes.

[7] “A maneira mais comum de enternecer os corações daqueles a quem ofendemos, quando, detendo nas mãos a vingança, eles nos têm às sua mercê, é pela submissão movê-los à comiseração e à piedade. *No entanto*, a bravura e a firmeza de ânimo, meios totalmente opostos, às vezes serviram para esse mesmo fim” (I, 1, 7-9/A). Grifo meu.

do-se antes em seu julgamento do que nas pompas do exemplo que se impõe?

Pois é em clara atitude de um discípulo que vai além de seu mestre que Montaigne mostra ter aprendido consistentemente a lição socrática, deste que é o maior exemplo no universo montaigneano. E não era o pensador grego famoso em Atenas por sua postura crítica e inquiridora? A despeito das minúcias existentes entre ambos os homens, impossível não reconhecer que se tocam justamente quanto a uma incansável postura frente a autoridade. E nem mesmo Sócrates escapa ao julgamento de Montaigne, "Esses humores transcendentes assustam-me como lugares altos e inacessíveis; e nada na vida de Sócrates me é difícil de aceitar, exceto seus êxtases e demonices [...]" (III, 13, 500/C). Foi justamente a esta postura que já tive oportunidade de fazer referência ao comentar as predileções de Montaigne quanto ao ensino das crianças. E ainda, sobre a relação entre Montaigne e Sócrates podemos fazer ecos às palavras de Jeanneret, dizendo com ele que não há nada de histórico no interesse pelo filósofo grego, seu interesse é subjetivo e reflexivo (Jeanneret, 1998, p. 574).

É uma inversão o que ocorre aqui, não apenas no tocante ao uso do exemplo tal como era praticado na Antiguidade, mas também como era visto no Renascimento. Não é mais o modelo que precede e dita a ação do sujeito que a ele se dedica, mas é o sujeito presente que realiza um trabalho de aproximação e distanciamento com relação a este modelo, que será aprovado ou recusado de acordo com os interesses de seu apreciador. O exemplo presta-se à tarefa de educação do eu. O que pode ser sintetizado na advertência montaigneana,

> [A] Não se dê atenção às matérias e sim à maneira como as apresento. [C] Que se veja, naquilo que tomo emprestado, se eu soube escolher com que realçar meu tema. Pois faço os outros dizerem o que não consigo dizer bem, ora por fraqueza de minha linguagem, ora por fraqueza de meu senso. (II, 10, 115/AC).

Os *Ensaios* estão repletos de exemplos, que se espalham da primeira até a última de suas páginas, seria um contra-senso afirmar outra coisa, no entanto sua função é acessória, ou ainda, encontra-se subordinada ao eu e aos seus desígnios.

E como o recurso ao exterior é inevitável para na conquista da sabedoria, portanto, este deve proceder baseando-se em um método que vise sua absorção de uma maneira que não impeça, pelo contrário, contribua para o progresso do eu. Tal método deve pautar-se em uma contaminação do eu sobre os diversos assuntos com que entra em contato, como um ser que devora, o eu deve tornar aquilo que é outro em uma oportunidade de conhecer-se um pouco mais. Seguindo a citação anterior me permito acrescentar, "Assim,

também alguém poderia dizer de mim que fiz aqui simplesmente um feixe de flores alheias, tendo fornecido de meu apenas o fio para atá-las" (III, 12, 408/B), procedimento similar ao da abelha que produz o seu mel após um trabalho em diversas flores, um mel que pertence a ela. Tal é o fio que, oferecido por Montaigne consegue costurar a diversidade de temas e fontes, tornando-as o mais coerente que cabe ao seu interior.

A relação que Montaigne mantinha com a medicina é por demais complexa para que aqui eu nela me estenda além de meus objetivos, entretanto um único ponto irá me ser útil na tentativa de indicar este modo que o eu tem de operar. Como temas diversos são tocados e características bem definidas realçadas, seguindo de perto seus interesses. É no último ensaio do terceiro livro onde Montaigne se permite tratar mais detidamente do ofício dos médicos. Estes forçam vigorosamente a natureza humana ao tentarem englobar sua diversidade em um conjunto de procedimentos. Alheios à presunção de sua atitude acabam por recomendar cuidados iguais aos homens, unindo-os meramente pelo que são acometidos, e mais, fundamentando seus procedimentos em bases fantasiosas e confusas. Sobre a medicina fala Montaigne, "[...] ela muda de acordo com as regiões e de acordo com as luas, de acordo com Farnel e de acordo com L'Escale. [...] A diversidade de argumentos e de opiniões médicas abarca toda a espécie de formas" (III, 13,457/B).

Poderíamos, de maneira apressada, concluir que os médicos atentam exclusivamente para os seus procedimentos fixos, deixando as necessidades particulares dos pacientes. No entanto, a crítica montaigneana não se resume a uma exigência de igualdade na relação médico e paciente. Todo o procedimento é invalidado na medida em que se constitui como interferências extrínsecas a perturbarem a organização interna do paciente, tentarem restabelecer uma normalidade que, como vimos, é desacreditada. A este respeito o preceito montaigneano é direto, "A mudança, qualquer que seja, abala e fere" (III, 13, 454/B), antes, o mais indicado é permitir que a natureza corra seu curso, que pode significar até mesmo a reabilitação, o importante é que os médicos são confusos ao indicarem aos pacientes aquelas atitudes que crêem serem as mais corretas. Já sobre a natureza sabemos que ela "é um doce guia, porém não mais doce do que sábio e justo" (III, 13, 497/B).

Podemos revolver um assunto que foi severamente criticado por Montaigne e seguramente haverá algo ali que lhe serviu de modo positivo, e é o que observamos com relação à medicina, do que o filósofo gascão extrai uma lição confortante, "Se eles não fazem outro bem, fazem ao menos este: preparam desde cedo os pacientes para a morte, pouco a pouco lhes solapando e reduzindo o exercício da vida" (III, 13, 454/B). Passagem que correria grandes riscos de soar irônica não fosse conhecida a preocupação de nosso autor em estar preparado para a morte, sua simpatia, à semelhança dos estóicos, por exercícios que lhe representassem a morte de modo artificial para que a morte real, a seu momento, não lhe causasse temor. O eu retira lição mesmo dos médicos, que ilustram como é vã a tentativa de encontrar semelhanças nos

atos dos homens, como são inesgotáveis em sua busca por algum elemento comum aos assuntos humanos.

Vale a pena reforçar que, apesar das críticas que Montaigne irá dirigir à este exercício de representação da morte, não acredito que tal tenha sido excluído do universo de suas preocupações, podemos sim, falar de uma substituição de suas preocupações, onde o desfrutar da vida aponta como grande fim para o homem, sem, no entanto, excluir a consciência da morte. No mesmo *Da experiência* uma consideração de Montaigne em [B] acerca da doença ajuda a ilustrar isso, discorrendo sobre a doença o filósofo gascão conclui quase nos mesmos termos sobre como esta cria um certo hábito para a morte, hábito que traz de alguma maneira deve ser aproveitado, "Sou reconhecido à fortuna por ela [a doença] atacar-me tão amiúde com a mesma espécie de armas: amolda-me e me treina para elas pela prática, enrijece-me e me habitua" (III, 13, 464/B). Se Montaigne não se ocupa mais de estudar a morte neste ponto, é certo que ele reconhece que quer que sobre ela ele puder aprender a partir da fortuna, não deve ser ignorado.

É o eu o único capaz de servir de exemplo, pois como já indiquei, é ele múltiplo e o vemos aqui se desdobrar em mestre e em discípulo. O primeiro possui autoridade para oferecer o exemplo, visto ter o domínio da matéria que trata, o segundo apreende a partir do que lhe é próximo e mais familiar, "Quem guarda na memória o seu excesso de cólera passado, e até onde essa febre o levou vê a feiúra dessa paixão melhor do que em Aristóteles e concebe por ela uma aversão mais justa" (III, 13, 435-6/B). E é com a última página dos *Ensaios* que concluo sobre este ponto. Tendo chegado ao fim deste ensaio de suas considerações sobre a tarefa humana no mundo, que é estudar a si mesmo mais que a qualquer outro assunto, nosso autor cita uma inscrição ateniense que diz, "Tu és tanto mais deus, quanto te sabes homem" (III, 13, 500/B), para Timothy Hampton neste ponto Montaigne encontra um lugar único na história do pensamento. Ao eleger o eu como o exemplo por excelência, Montaigne enfatiza o homem real e concreto, que deveria afirmar sua distância com relação às instituições políticas e religiosas, indo contra os medievais ao afastar as vozes divinas, ao mesmo tempo em que se opõe ao humanismo, ao desconstruir as vozes dos antigos. (Hampton, 1990, p. 195) O eu assume a cena, e toma uma posição onde pode ser examinado, questionado, julgado e mesmo transformado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CAVE, T. *The Cornucopian Text: Problems of writing in the French Renaissance.* Oxford: Clarendon Press, 1979.
FRIEDRICH, H. *Montaigne.* Paris: Gallimard, 1968.
HAMPTON, T. W*riting from History.* Nova Iorque: Cornell University Press, 1990.
JEANNERET, M. *The Vagaries of Exemplarity: Distortion or Dismissal?.* Journal of The History of Ideas. New Jersey: The John Hopkins University Press, v. 59, n. 4, p. 565-579. 1998.
LYONS, J. D. *Exemplum.* New Jersey: Princeton University Press, p.3-34; 118-153. 1989.
MARCONDES, D. *Há ceticismo no pensamento medieval? (Lógica e Linguagem na Idade Média)* Org. Luís A. de Boni. pp. 283-294, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
POPKIN, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2004.
RIGOLOT, François, *The Renaissance Crisis of Exemplarity.* Journal of The History of Ideas. New Jersey: The John Hopkins University Press; v. 59, n. 4, p. 557-563. 1998.

POPPER E OS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA EPISTEMOLOGIA

Wagner Lopes Machado de Oliveira
Mestrando em Filosofia pela UFPB

Resumo: *Esse artigo apresentará a defesa de Karl R. Popper para a noção de ciência dedutivista, objetivista e transcendentalista que se encontra em seus escritos da década de 30 do século XX, época em que ainda estava sob influência das recentes descobertas da física, antes mesmo da publicação de sua obra* Die Logik der Forschung*.*
Palavras-chave: *ciência; Popper; filosofia.*

Abstract*: This paper will present Karl Popper's defense of deducionist, objetivistix and tracendentalistic science which is found in his writings of third decade of 20 century, when he was under influence of the recent discoveries of physics, even before of the publishing of his work* Die Logik der Forschung*.*
Key-words*: science; Popper; Philosophy.*

Ciência para Popper é um conjunto de enunciados suscetíveis de testes e que admitam refutação pelo falseamento de algumas de suas conclusões, em síntese, seria a ciência um conjunto de teorias submetidas a testes, e estes deduzidos de enunciados de menos universalidade, e estes submetidos a testes intersubjetivos, e estes por sua vez suscetíveis de teste *ad* infinitum (1).

Mas para compreender estas colocações, devemos analisar as disposições de Popper frente à tese central do *Tractatus Lógico Philosophicus* (2), em que na sexta proposição diz que: *o profundo é o indizível*, que nas palavras de Popper une o Wittgenstein positivista ao místico, quando então Popper foi ao Wiener Kreis (*Círculo de Viena*(3)) apresentar seu trabalho até então intitulado *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*(4) fez seus ataques aos seus adversários filosóficos, em especial a Wittgenstein seu principal alvo, apresentando a postura deste como a da igreja Católica quando vetava a discussão para os temas que ainda não tinham respostas.

Karl R. Popper demonstra que David Hume e suas idéias tinham questões demasiadas interessantes para o *método científico* – então o foco de sua obra *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, mesmo que ainda mesclado a outras questões –, Popper procura demonstrar que existe uma assimetria fundamental em relação à quantidade de experiências que poderá provar a validade de uma teoria, uma vez que independente da quantidade de vezes que um fenômeno ocorra, basta apenas um único resultado negativo para provar que a teoria é falsa – por exemplo: "não podemos afirmar que todos os corvos são negros" mesmo que diante de nós existam dezenas de milhares de corvos negros e nenhum de qualquer outra cor –, desta forma Popper ataca a principal arma do *Círculo de Viena*, a teoria da verificação e seu lema que condenava como sem sentido e destituído de significado todos os enunciados que fugissem ao seu critério: "*significativo = analítico ou verificável*", que nas demonstrações de Popper não passavam em seu próprio teste.

No esboço de sua obra *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Popper procura responder duas questões: como é possível uma ciência pura da experiência? E como é possível a matemática? Na busca de respostas, faz uma análise de Platão através de seu personagem Sócrates e de sua afirma-

(1) POPPER, Karl R. *Los Problemas Fundamentales de la Epistemología*. Madrid: Editorial Tecnos, 2000. _____. *The Logic of Scientific Discovery* London: Hutchinson, 1959.
(2) WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Lógico Philosophicus* (trad.) C. K. Ogden London: Routledge & Kegan Paul, 1922.
(3) Grupo de Pensadores que reuniam-se periodicamente na Cidade de Viena, mencionam a influência de cinco domínios científicos sobre o novo empirismo que defendem: o *positivismo* e o *empirismo* (Auguste Comte e Ernest Mach); o estudo dos *fundamentos*, *objetivos* e *métodos* das *ciências empíricas*; a *logística* e suas aplicações à realidade; as *axiomáticas*; e por fim, o *hedonismo* e *sociologia positivista*. Acima de tudo eles colocam seu empreendimento sob a égide de três representantes da "*concepção científica do mundo*": Albert Einstein, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. Fundado por Moritz Schilic alguns de seus membros foram: Otto Neurath, Rudolf Carnap,Felix Kaufmann,Victor Kraft, Herbert Feilg, Friedrich Waissman, Zielzel,Hans Hahn, Phillip Frank , Menger, Feigl e Richard von Mises, e Olga Hahn
(4) (POPPER, 2000, p. 85.)

ção, que seu maior conhecimento é saber que nada sabe, e por isso é mais sábio do que os que acreditam saber, e faz uma longa trajetória até chegar a Kant(5) para demonstrar a fragilidade das duas questões acima citadas.

Como proposta metodológica que futuramente será "concretizada" em *Logik der Forschung* a estrutura de *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* não segue uma linearidade, a saber, a forma como são abordadas as questões na obra não seguem uma ordem cronológica, muito menos conceitual, por exemplo, o inicio da obra trata da eliminação do psicologismo, atacando diretamente seus opositores, a saber, o *positivismo lógico*, ao demonstrar que, o conceito popperiano de *método científico* e de *ciência*, deveriam satisfazer os seguintes critérios: ser *dedutivista, transendentalista* e *objetivista*, que seriam o oposto da ciência *indutivista*, *psicologista* e *subjetivista* defendida pelos então denominados *positivistas lógicos*.

Popper então apóia-se nas descobertas de Albert Einstein e sua teoria da relatividade, Einstein era considerado como a estrela mais brilhante do então novo "*iluminismo científico*", mas serão suas posições contra-intuitivas do espaço que fornecem a Popper o apanágio necessário para fundamentar suas severas críticas à Kant e sua afirmação mais utilizada pelos positivistas lógicos – "*existem coisas que se pode descobrir sobre o mundo por meio de mera reflexão* (6) – ou até outra afirmação de Kant que "*todo evento tem uma causa"* que seria o meio de explicação de como o mundo funciona, bastando apenas a observação empírica, e o exemplo seria o da física newtoniana, mas com Albert Einstein isso não seria mais possível e Popper aproveita para demonstrar o absurdo que as concepções *idealistas* e *empiristas* eram para o desenvolvimento da ciência, e as demonstrações de Einstein serviram a Popper para demonstrar como as leis newtonianas não eram possíveis de serem deduzidas pela pura reflexão, e que as "leis" de Newton acabaram revelando-se falsas, seu êxito diante dos ícones do *positivismo lógico* fez Popper diferenciar-se destes, mesmo sendo por alguns manuais classificado como participante deste grupo, o que não é verdade, ter "relações" com alguns membros de um grupo não significa sua participação neste.

Após a análise do psicologismo, aborda Popper o *problema da indução* focado na *experiência* e nas *hipóteses*, e segue afirmando ser os dois problemas fundamentais da epistemologia, iniciando pela exposição da *indução* e *demarcação* com intuito de tentar transferir as "disciplinas" analíticas da ciência para a filosofia, o proceder desta transferência era demasiado complicada, uma vez que seus ataques ao princípios indutivistas que caracterizavam

(5) The initial stage, the act of conceiving or inventing a new theory, seems to me neither to call for logical analysis nor to be susceptible of it. The question how it happens that a new idea occurs to a man – whether it is a musical theme, a dramatic conflict, or a scientific theory – may be of a great interest to empirical psychology; but is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge. This latter is concerned not with questions of fact (Kant's quid fact), but only with questions of justification or validity (Kant's quid juris)." (POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery,* 1959, p. 31).

(6) KANT, Immanuel *Kritik der Reinen Vernunfl* 2ª ed., 1787, p 20. _____. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1786, p.65.

as ciências empíricas partindo de enunciados singulares, mas que estes enunciados também fariam parte da *Lógica Indutiva* ou como nomeia Popper com a análise lógica dos métodos indutivos.

Mas as relações entre *indução* e *demarcação* vão além dos princípios lógicos, estão permeados também no denominado psicologismo, e este remonta ao problema da demarcação, surge então uma concatenação de questões, cuja finalidade é definir o que vem a ser "*Metafísica*", "*Ciências Naturais* em especial a *Física*", a "*Matemática*" e as relações de todas estas com a "*Lógica*", e quando chega no campo da *Lógic*a é que aparecem mais veemente as críticas de Popper, sua discordância mais consistente deve-se ao fato de que, Wittgenstein havia coincidido o *critério de demarcação dos indutivistas* apenas substituindo os termos como "*científico*" ou "*legítimo*" usado pelos indutivistas por "*significativo*" e por significativo critica a sua configuração, a saber, por significativo a redução de leis científicas a enunciados elementares da experiência.

Começa ai o problema que Popper tem que resolver, que segundo o autor, os positivistas lógicos na ânsia de resolver o problema da demarcação, aniquilando a metafísica, na verdade, aniquilaram junto, toda possibilidade da *Ciência Natural*, e exemplifica na visão de Albert Einstein, que defende ser as leis naturais, o trabalho mais elevado de um Físico, entender como estas se portam e tentar explicá-la, já Wittgenstein e seu critério de significatividade rejeita como desprovido de sentido as leis naturais, e passa a atacar diretamente Wittgenstein, ao afirmar que o problema da indução seria um pseudo-problema, uma vez que para solucioná-lo bastaria buscar uma justificação lógica dos enunciados universais acerca da realidade, e Popper agora vai novamente apresentar David Hume, ao afirmar que uma justificação lógica não existe, por não haver justificação alguma para enunciados universais, por estes não serem enunciados genuínos.

Depois de apresentar os problemas do positivismo lógico, opta Popper por fazer a distinção entre *objetividade científica* e *convicções subjetivas*, estas relações e diferenciações, servem para demarcar as diferenças entre sua nova proposta metodológica para a ciência, que deveria ser *dedutivista, transendentalista* e *objetivista*, e que seriam o oposto da ciência *indutivista*, *psicologista* e *subjetivista* defendida pelos então denominados *positivistas lógicos*, e seu grande trunfo é apresentar que a objetividade dos conceitos e teorias cientificas residem na possibilidade de eles serem intersubjetivamente submetidos a testes, e com isso defender que não existem enunciados definitivos em ciência.

Popper diverge do positivismo lógico, substituindo "*verificação*" por "*falseabilidade*", ao defender que uma teoria cientifica não poderia ser provada, mas poderia ser demonstrada falsa, e como critério científico, defendia que, para uma teoria ou hipótese ser considerada verdadeiramente científica, tinha que se expor à possibilidade de ser provada como falsa, pode parecer uma mera substituição de termos, "verificação" por "falseabilidade" mas as distinções são grandes, Popper afirma que a verificação fora empregada pelo

Círculo de Viena para a distinção entre *sentido* e *falta de sentido*, mas Popper não estava empenhado nas questões entre distinções lingüísticas, seu objetivo, com o critério de falseabilidade, é a distinção entre a *ciência*, *não-ciência* e *pseudociência*, e sua meta enfim era o critério de demarcação, não tanto entre ciência e pseudociência, mas entre *ciência* e a *metafísica*.

Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, apresenta a preeminência da *ciência*, e com esta, a distinção feita com o *método científico*, ou seja, *a prova*, *a falseabilidade*, *à lógica*, e que sempre um enunciado científico seja suscetível de teste, e que em ciência existem enunciados que não devemos aceitar como verdadeiros, por não haver meios, ou devidos a razões lógicas para submetê-los a teste, nesta mesma obra Popper demonstra suas considerações, em primeiro lugar, que a divisão das proposições em duas classes, a das *proposições significantes ou científicas* e a *as proposições não significantes ou metafísicas*, é puramente dogmática, uma vez que ao pretender basear-se na própria natureza das proposições, a qual lhes é atribuída definitivamente, nada pode-se aferir cientificamente, Popper acreditava que antes dos seus escritos, segundo os princípios do *positivismo lógico*, ao definir as proposições, unia a linha de demarcação, isto é, de propor ou estabelecer uma convenção oportuna para a demarcação do próprio domínio da ciência.

Popper defende que a experiência deva ser compreendida não como um *mundo de dados* mas como um *método*, precisamente o método de verificação ou de controle, dos diversos sistemas teóricos logicamente possíveis, e partindo desta base, o autor propõe como critério de demarcação, não a verificabilidade, como faziam os positivistas lógicos, mas a falsificabilidade das proposições, ou seja, considerar como característica de um sistema científico a possibilidade de ser refutado pela experiência. Demonstra que a afirmação "amanhã choverá ou não choverá" não é empírica na medida em que não pode ser refutada, mas já o é esta outra: "amanhã choverá". Acredita que a superioridade deste critério baseia-se, segundo Popper, na assimetria entre a verificabilidade e a falsificabilidade, se bem que as proposições universais não possam derivar das particulares, elas podem ser negadas por uma destas.

Percebe Popper que as formas de abordar a ligação entre a *linguagem* e o *mundo* suscita uma série de perguntas pertubadoras, e a forma como Popper apresenta suas criticas é demonstrando os erros cometidos, quer seja pelas teorias, ou até nos campos de pesquisas em que os dados empíricos são necessários, e esta demonstração é feita mediante a constatação de que as teorias não passam em seus próprios crivos, bem como algumas são muito resistentes às criticas, e neste caso, ele dirigiu-se diretamente a Ludwig Wittgenstein.

Da supressão de longos capítulos da obra: *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* surge um livro condensado chamado *Logik der Forschung – The Logic of Scientific Discovery*(7) – com apenas a metade dos conteúdos,

(7) Obra originalmente publicada em alemão e alguns anos depois traduzida ao inglês quando da estada de Karl R.Popper na Nova Zelândia e depois na Inglaterra (POPPER Karl R. *The Logic of Scientific Discovery* London:Hutchinson, 1959.

havendo algumas supressões que no futuro irão compor outras obras do autor, e sendo abordado temas como a *Física Quântica*, que originalmente não tratada em: *Die Beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, em pouco mais de 300 páginas e dez capítulos Karl R. Popper traça sua visão da *ciência*, do *conhecimento* e do *método cientifico* em *Logik der Forschung*, sua obra magna, a seguir traçaremos os intentos de Popper nesta obra.

Logik der Forschung já em sua introdução Popper demonstrou quais as opções do autor frente aos ditos problemas fundamentais da epistemologia, partindo do modo de proceder dos filósofos e dos cientistas, no que diz respeito à escolha de métodos, desta forma apresenta a epistemologia como sendo o estudo do conhecimento cientifico na introdução temos estas questões.

Analisa os posicionamentos denominados positivistas, a quem faz a distinção entre os "*novos*" e os "*tradicionais*" positivistas, bem como demonstra o que vem a ser uma postura positivista, para o autor seria que em certo sentido todo conhecimento é reduzido a conhecimento cientifico, porque este é o único possível de falseamento, e esta apresentação tem como meta apresentar a posição de Popper, a saber demonstrar que o método de falsação lógico tem reduzido tudo enunciados.

Afirma Popper que existe um método que podería-se chamar o único método da filosofia, mas não só da filosofia, e sim de toda discussão racional, e com este método abarcaria todas as ciências, da natureza à filosofia, cuja função seria enunciar claramente os problemas próprios de cada área racional do conhecimento e examina-los criticamente dentre as várias soluções propostas.

Após a formalização de seu objeto de estudo, Popper passa a questionar a aplicação dos *métodos indutivos* nas ciências empíricas, bem como dos seus processos: de *enunciados singulares/particulares* e os *enunciados universais*, e que estes se demonstram falhos, e com isso, não se justifica sua aplicação devido as suas conseqüências lógicas, e este problema ou questão, será denominada pelo autor como *problema da indução*, que fora tratada da seguinte forma: *como estabelecer a verdade de enunciados universais em que estes enunciados de testes empíricos são baseados na experiência*? E com eles tratar a investigação à cerca de sua validade, e com estes dar validade aos enunciados científicos.

Apresenta então que não se pode justificar dês dos enunciados singulares – enunciados de observação – a verdade dos enunciados universais uma vez que os enunciados singulares só dão conta de uma experiência dada, e a justificação das inferências indutivas nos impõe pensar um principio de indução logicamente aceitável e por principio logicamente impossível, e se quisermos afirmar que sabemos por experiência que é verdadeiro, reaparecerá de novo os mesmos problemas, que se introduzem para justificá-lo, teremos que novamente utilizar referencias indutivas, e para justificar estas, temos que por um princípio de indução de ordem superior e assim sucessivamente, Popper fez criticas fortes ao principio de indução e aos recursos convencionalistas que segundo ele, Kant havia defendido a totalidade da ciência frente ao apriorismo.

Em seguida apresenta os problemas da alternativa probabilista, onde as inferências indutivas sejam provavelmente verdadeiras, não atendendo de forma segura a tentativa de fundamentar o principio de indução, uma vez que este também cai no mesmo círculo vicioso da indução, como proposta de saída a estes problemas Popper propõe a via *dedutivista*, livre dos elementos e crenças de natureza psicológica, já apresentada em: *Die Beiden*(8).

Apresenta a sua distinção para a *lógica do conhecimento*, que consiste em uma "pura" e "exclusiva" investigação dos métodos empregados nas contradições sistemáticas e que deve ter que se submeter a toda nova idéia antes que se possa sustentar sua validade.

Com estas explanações temos os objetivos que Popper pretende alcançar com este seu novo método de investigar os métodos científicos, a saber, a *Lógica da Investigação Científica*, e com esta nova perspectiva, demonstrou que o apriorismo não se sustenta enquanto possibilidade segura ao conhecimento, e passará a apresentar o problema da demarcação já demonstrado por Kant e David Hume, com o diferencial dos avanços no campo da *lógica* e das *ciências empíricas* que no início do século XX já se dispunha, e da formulação do problema de demarcação, a crítica popperiana as concepções positivistas já citadas, que tentavam fundamentar a experiência das teorias científicas com seus respectivos *conceitos*, *noções*, *idéias* e *proposições*, que estes não tinham origem nas teorias como um conjunto de enunciados não justificados indutivamente. E com isso negando que seus resultados sejam fruto da experiência perceptiva, e esta, constituindo-se como fundamento delas.

Aos problemas epistemológicos apresentados, Popper propõe uma alternativa, baseada em uma convenção com o objeto da demarcação que não se reduz à mera crítica pejorativa à metafísica como fizeram os positivistas, como também as leis científicas podem reduzir-se logicamente a enunciados de experiências, e a convenção é apropriada ou não é, as opiniões podem diferir, mas só é possível uma discussão razoável destas questões entre as partes que tem uma certa finalidade comum em vista.

Sendo assim, a convenção popperiana, nos abriga a considerar somente as partes que interessam ao debate científico, isto é, aos cientistas ou até os filósofos da ciência, e esta convenção é a definição da ciência empírica entendida como o resultado não contraditório das experiências possíveis de nosso mundo de experiências, mediante constatações dedutivas, assim, a ciência empírica para Popper resulta em ser aquela que toma a experiência constatável como método, e assim, pode distinguir-se dos outros sistemas teóricos.

Em Popper o conceito de ciência empírica se distancia das posições indutivistas, e em especial as positivistas, pelo critério popperiano de demarcação, não é admitida à verificação empírica, admitindo então a falseabilidade

(8) Como elementos principais do psicologismo empírico seriam: conjecturas, intuições, insigth.

dos enunciados mediante o processo dedutivo pela experiência destes mesmos enunciados, não exigindo que um sistema científico possa ser selecionado de uma vez por todas, mas que seja suscetível por meio de contrastes ou provas empíricas, sendo possível refutar pela experiência um sistema científico empírico.

Quando se consideram as objeções feitas a falseabilidade, estas são aceitas, uma vez que o que caracteriza o método empírico é a sua maneira de expor-se à falsificação do sistema, justamente de todos os meios imagináveis, e sendo sua meta, "salvar" a vida dos sistemas insusteníveis, e isso não acontece a falseabilidade, e o critério de demarcação não seriam a solução dos problemas de base empírica. O que entende Popper por problemas de base empírica.

O problema de base empírica reclama a então objetividade não só dos enunciados singulares, mas também a toda atividade científica, ao discutir a objetividade científica, onde a objetividade dos enunciados científicos, descansa no feito de que podem contrastar-se intersubjetivamente, assim uma experiência subjetiva, ou até um sentimento de convicção nunca podem justificar um enunciado científico, exigindo que haja objetividade tanto nos enunciados básicos(9), como em quaisquer outros enunciados científicos nos privamos de todos os meios lógicos pelos quais poderíamos haver esperado reduzir a verdade dos enunciados científicos à nossa experiência.

Depois desta breve introdução, Popper vai apresentar quais seriam os principais problemas de uma teoria do método científico, que constitui o segundo capítulo de *The Logic of Scientific Discovery*, a primeira conseqüência epistemológica é que a Lógica da Investigação Científica deveria identificar-se com a teoria do método científico, onde a questão epistemológica central é acerca do método empírico, ou a decisão sobre o modo de manipulação dos enunciados científicos, tendo em conta a meta elegida por Popper, onde o *critério de demarcação* e a *experiência* são as razões de base para propor o que se caracterize a *ciência empírica* por seus *métodos*, onde o projeto é de natureza a abarcar tanto o modo de ver a *metodologia* quanto de uma *ciência empírica*, como também a discussão sobre o sentido dos enunciados exclusivamente científicos, e os dogmáticos que são os construtos filosóficos.

A articulação entre as regras metodológicas nos permite falar de uma teoria do método, uma vez que é possível tratar sistematicamente os problemas da teoria do conhecimento não contradizendo-se e assegurando a aplicação do critério popperiano de demarcação, e este faz possível alcançar e explicar muitas questões, bastando usá-lo.

Em seguida passa a tratar da teoria da experiência de uma maneira geral, com enfoque no âmbito *lógico* e *empírico*, ou das relações *lógico-empirico* ou ainda ao que se refere aos enunciados estritamente universais e enunciados

(9) Enunciado básico ou proposição básica é um enunciado que pode servir de premissa em uma falsificação empírica, ou enunciação de um feito singular (POPPER, 1959, p. 42.)

estritamente existenciais, nesta análise, busca o autor demonstrar que as *ciências empíricas* são sistemas de teorias, e com isso são representações do mundo, partindo de redes universais e a partir destes, torna-se possível a contrastação dedutiva entre teorias concorrentes, como meta melhor expressar o mundo.

Para Popper a explicação de feito particular obedece a certas premissas prévias dedutivas, ou seja, uma dessas premissas é possível deduzir enunciados singulares que podem-se conectar como predicações e estas podem constituir-se em elemento para a falsificação.

Onde o princípio de causalidade nada mais é, do que a afirmação de que todo acontecimento, pode explicar casualmente o que seja, e que este pode deduzir-se casualmente, e Popper analisando estas simplificações lógicas destas formulações e suas implicações, opta por excluir o princípio da causalidade do âmbito científico por este conter princípios metafísicos.

Outra dificuldade frente o princípio da causalidade é determinar se este é *analítico* ou *sintético*, onde não poderia ser a definição popperiana de enunciados sintéticos – estes tinham como função fazer a distinção por função entre *lógica formal* e *lógica simbólica* – uma vez que todos devem compartilhar do significado dos seus enunciados, como exemplo, as leis naturais, que devem expressar-se em *enunciados sintéticos de tipo universal*, já as suas mudanças, conduzem a *enunciados singulares*.

O papel que os conceitos: *universal* e *individual* tem, devem distinguir-se perante sua aplicação na ciência, a partir de inferências às hipóteses científicas, e estas hipóteses devem ser universais para que se chegue aos casos singulares, ou em termos popperianos: *a dedução de predicações singulares*.

Outra questão que Popper procura solucionar, foi às proibições existentes nas *leis naturais*, e justamente por estas proibições que torna as leis naturais falseáveis, se há exclusão, há a possibilidade que ela seja refutada,e assim é possível verificar todas as leis naturais.

Sendo assim, dos enunciados estritamente universais podemos dizê-lo apenas *empiricamente* e *unilateralmente*, dai a verificação e a falseabilidade resultam do critério de demarcação, e com isso há uma tendência de axiomatização dos sistemas teóricos, cujo intuito é evitar a introdução de supostos estranhos ao sistema, sendo assim, o sistema de axiomatização deve seguir quatro princípios básicos.

1) *Encontrar-se livre de contradições*. 2) *Ser independente no que representa a relação entre teoria e sistemas axiomatizantes*. 3) *Ser suficiente.* E por último. 4) *Ser necessário.* Assim os sistemas axiomatizados existem mediante duas possibilidades, e contrariando as posições do racionalismo clássico, este defende que os axiomas como convenção e os axiomas como hipóteses científicas, já para Popper, os axiomas tem um papel fundamental frente o problema da falseabilidade de enunciados deduzidos logicamente, uma vez que estes poderiam afetar parte de um sistema teórico completo.

Contrariando a definição clássica de axioma, apresentando como primeira questão que às vezes são definições implícitas das idéias que introduzem, e

assim sendo necessário o uso de equações de enunciados para inferir a *verdade* ou *falsidade* de um enunciado, assim os axiomas convertem-se em anunciações de enunciados em um sistema de enunciados analíticos.

A segunda posição clássica para os axiomas é rechaçada, e defendida por Popper, uma vez que a constante extralógica, e que esta evitaria a redução dos termos primitivos e enunciados analíticos, e os converteria em enunciados sintéticos, e estes estariam diretamente ligados aos problemas de base empírica – ou individualização de conceitos – uma vez que os sistemas axiomáticos deveriam utilizar nomes universais.

Apresenta então a questão do que vem a ser *empírico* e *falseável* de uma teoria, onde os *enunciados básicos* desempenham um papel fundamental na falsação de uma teoria, uma vez que apresenta a contradição de uma teoria, baseada na distinção de *acontecimentos* e *eventos* onde os acontecimentos isolados não reproduzem e carecem de significação para a ciência, e com isso dificilmente nos introduzirá a uma teoria que possa ser falseada, e os enunciados é que vão conferir o caráter empírico das hipóteses que embasam a falsificação da teoria, mediante o apoio das hipóteses falseadoras, onde a metodologia e a lógica bem como as relações entre teoria e os enunciados básicos e estes referindo-se a acontecimentos que colaboram para a refutação da teoria.

Outra questão que envolve o problema da falseabilidade refere-se aos sistemas *teóricos* e *empíricos* que devem ser coerentes e falseáveis, onde um sistema coerente divide o conjunto de todos os enunciados possíveis em dois. 1) *Os que contradizem*. 2) *Os que são compatíveis com ele, assim sendo, a coerência constitui o requisito mais geral que os sistemas devem cumprir, sejam ou não empíricos*.

Ao rechaçar as teses protocolares demonstrando que em última instancia, o efeito supõe: 1) *A crença nas experiências perceptíveis*. 2) *A possibilidade de construção de procedimentos ad doc como objetivo de salvar suas teorias e conservar suas crenças, onde as cláusulas protocolares oferecem somente uma nova versão do convencionalismo e este em última análise serviria de apoio à concepção clássica de ciência indutiva, ou a ciência que começa pela observação/percepção.*

Após apresentar suas críticas, Popper propõe buscar uma base mais objetiva para a ciência, tendo como objeto à superação do psicologismo, incluindo a lógica, onde a causa das proposições do psicologismo no âmbito da epistemologia seria mediante perguntas fundamentais, por exemplo: *como constatamos os enunciados científicos por meio de suas conseqüências dedutivistas?* Ou *que tipo de conseqüências podemos escolher para este propósito, uma vez que tem que ser constatáveis intersubjetivamente?* Estas perguntas foram cruciais para a consideração da ciência como um conjunto de enunciados empíricos, nos quais os fundamentos não estão nas proposições.

Tratando dos enunciados da *lógica* e da *ciência empírica*, apresenta Popper o nosso conhecimento como algo descrito vagamente como um sistema de

disposições, e estas por sua vez, é matéria de estudos da psicologia, e esta pode estar unida a *sentimentos* e *crenças* e até *convicções*, ou ainda a *certezas perceptivas*, e estas matérias são objeto da psicologia, já o que interessa à epistemologia são as conexões lógicas existentes entre os enunciados científicos, e o resultado é que para Popper a busca pela objetividade dos enunciados empíricos da ciência se funda em dois pontos. 1) *A separação precisa entre psicologia e epistemologia*. 2) *As constatações intersubjetivas*.

Onde a ciência teórica ou melhor, o seu objetivo é a formulação de teorias que apresentem maior conteúdo empírico, de modo que seja cada vez mais falseáveis, e desta forma, estejam mais próximos da realidade do mundo, que para Popper seria a *verdade*.

A ciência teórica em seu fim, tem uma grande dificuldade no processo de comparação com as ciências empíricas práticas, o que impossibilita uma completa definição – do que seja falseável totalmente ou não – de uma teoria, onde as classes de possíveis falseadores são classes infinitas, e estas relações entre classes *finitas* e *infinitas* de falseadores devem concorrer para que uma teoria seja *mais* ou *menos* falseável.

Na definição da dificuldade de comparação das ciências empíricas práticas Popper analisa a questão dos graus de contestabilidade – mais ou menos – tendo em conta a noção de indução e três hipóteses: 1) *O conceito de número cardinal*. 2) *Dimensão*. 3)*Relação de subclassificação*.

Popper segue então com a seguinte formulação metodológica, exige que: 1) *Os enunciados de igual conteúdo lógico, tem que ter também o mesmo conteúdo empírico*. 2) *Um enunciado cujo conteúdo lógico seja maior que o outro enunciado, deve-se ter o maior ou igual conteúdo empírico*. 3) *Se o conteúdo empírico de um enunciado é maior que o outro enunciado, seu conteúdo lógico tem que ser maior que o anterior e este tem que ser não comparável*.

As relações entre os graus de universalidade, e os graus de precisão colaboram com o procedimento popperiano de deduzir enunciados de outros de maior universalidade, e este processo quando defrontado no âmbito lógico das relações constatamos: 1) *As relações de subclassificações entre classes de enunciados básicos permitidos e proibidos no interior das teorias são inversos entre si*. 2) *O âmbito e o conteúdo empírico são conceitos compostos, estas duas constatações devem corrigir as discrepâncias que podem suscitar a contestabilidade de teorias, onde as técnicas de medição devem ser aprimoradas o máximo possível para que possa permitir o mínimo âmbito de discrepância, ou uma mínima tolerância ao erro*.

Os estudos serão efetuados tanto nas *freqüências relativas* ou *limites*, como com as *hipóteses frequêncionais*, na tentativa de eliminar as dificuldades presentes na interpretação da probabilidade de termos de uma teoria subjetiva, fazendo este estudo de forma distinta à problemática da corroboração.

Depara-se com a primeira dificuldade em definir de forma satisfatória a probabilidade, bem como aclarar as relações: *probabilidade versus experiência*, onde a

solução destes problemas passa dela delimitação teórica dos enunciados *probabilísticos numéricos*, ou os que anunciam a probabilidade em forma de número, apresenta Popper uma interpretação *subjetiva* ou *lógico subjetiva*, de enunciados probabilísticos, estes se põe em um tipo especial de relação lógica entre os enunciados, onde os dois casos extremos serão: *dedutibilidade* e a *contradição*.

A concepção de probabilidade apresenta limitações, que fazem falta e devem ser superadas, onde era preciso levar ao fim duas tarefas: 1) *O aperfeiçoamento do axioma de aleatoriedade – este sendo em princípio um problema matemático –.* 2) *A eliminação total do axioma de convergência – esta questão seria tarefa do epistemólogo – onde modificando o axioma de aleatoriedade por meio de uma nova teoria da probabilidade que compete à postulação de uma teoria frequêncial para classes finitas e realizando deduções de sucessões infinitas de elementos mediante introdução de um axioma de convergência e apresenta então quatro possibilidades*.

Com respeito às sucessões empíricas infinitas Popper aponta duas fontes: 1) *As hipóteses frequênciais*, e 2) *Extrapolação de resultados estatísticos, assim a indução estaria mascarada, e o intento do autor ao destacar o caráter frequêncial das sucessões empíricas é hipotética, e com isto, querendo dizer que estas são indutivas*.

Então a atitude de Popper frente o feito empírico é bastante diferente dos seus contemporâneos, inclina-se a crer que é reduzível o caráter de erros das sucessões, que cabe reduzí-los dos efeitos que sejam livres, descobrindo uma via pela qual é possível fazer o que se pretende, seja os feitos de experiências, que é uma tautologia segundo o autor, e com a eliminação do axioma de convergência é feita com a eliminação das alternativas com os limites de freqüência e com a introdução do conceito de ponto de acumulação de sucessões de freqüência relativas, e com estes conceitos, é possível aplicar em todas as sucessões infinitas e colaborar com a probabilidade objetiva.

As conclusões a que chegou Popper se tornaram importantes para a utilização dos enunciados de probabilidade na física, objetivando a explicação de certas regularidades de fenômenos observáveis, destas explicações, podem ser assumidas como "*metafísicas*" em vistas as preocupações que se tenha que assumir a causa de não falseável aplicada aos enunciados probabilitários.

Os enunciados probabilitários em sua forma existencial compartem muitos pontos com os enunciados defendidos por Popper como metafísicos, onde as teorias que incluem a probabilidade, não devem ser considerados cientificamente, se, se aplicam ou adotam precauções especiais, tendo que eliminar seu emprego metafísico para que possa ter unidade nas práticas da ciência empírica no âmbito da Física, o problema de aplicabilidade prática dos enunciados probabilísticos é resultado do término da regularidade de efeitos reproduzíveis e das freqüências relativas.

Os problemas apresentados pelos matemáticos e pelos lógicos, no tocante as definições do que é *estabilidade* e *grau de aproximação* propôs Popper que se adote decisões metodológicas de nunca explicar fenômenos físicos frente

às *regularidades* e *reproduzíveis*, bem como as *acumulações acidentais*, e esta decisão modifica o conceito de probabilidade mas precisamente, o restringe.

Esta decisão metodológica acima referida, ao tempo em que restringe a definição de probabilidade faz ver também que a decibilidade tende a desenvolver alguma improbabilidade, que estão presentes nos enunciados probabilitários mediante operação de insensibilidade entre os termos, assim a objetividade científica no campo da Física, sempre está envolto com os efeitos reproduzíveis, os quais podem ser medidos e contestáveis.

Popper apresenta: 1) *Os enunciados probabilitários são metafísicos*, e 2) *Carecem de significação empírica, não sendo falseáveis, mas podendo utilizar-se como enunciados falseáveis na medida em que se empregam como enunciados empíricos, e os enunciados probabilitários podem empregar-se como enunciados falseáveis, por conta de sua forma lógica, bem como com as regras metodológicas que podemos utilizar convencionalmente, uma vez que, todos so efeitos reproduzíveis, são em efeito fenômenos que podem ser contestados*.

Popper então percebe que, a capacidade *dedutiva* e *predicativa* dos *enunciados probabilísticos* são problemáticos, principalmente quando das relações deduzíveis entre *micro* e *macro* eventos na medida em que como fim das teorias que envolvem os enunciados probabilitários, que devem considerar as estimativas de freqüências hipotéticas, já que só é possível deduzir conclusões estatísticas de premissas estatísticas.

Fica clara a posição de Popper quando analisa os principais problemas de a ciência, depara-se bem como os equívocos que os postulados lógicos acrescentaram as teorias cientificas, sua meta era tentar formula um método científico em que suas estruturas fossem reconhecidas no campo geral do conhecimento científico, por meio de provas da falsidade de uma teoria era que se chegaria à um conhecimento "temporariamente" seguro, por temporário entende-se até que os métodos de investigação fossem aprimorados, e com estas disposições, a ciência estaria em constante processo de construção de suas descobertas, enquanto seu método continuaria com a função de testar as suas descobertas.

O método científico, descrito por Popper em: *The Logic of Scientific Discovery* processa-se de um outro modo frente seus contemporâneos, o primeiro passo é indubitavelmente o esforço crítico desenvolvido pelo cientista no sentido de provar a falsidade – *refutabilidade* – das hipóteses de que parte; o segundo passo, por sua vez, implica no intento de corroborar tais hipóteses até o grau em que eles residem às deduções hipotéticas contrárias com o fim de justificar a validez nas hipóteses – teoria – e com isso garantir que a ciência continue em seu curso.

Três décadas depois da sua obra: *The Logic of Scientific Discovery*, se passam entre seus primeiros escritos dedicados a análise dos métodos da ciência e suas "reflexões" contidas em *Conjectures and Refutations*(10), nes-

(10) POPPER, Karl R. *Conjectures and Refutations* London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

te período Popper apresenta que pode ter "cometido" alguns "erros", mas defende que a racionalidade da ciência reside no fato de ser crítico e progressivo, e baseado nestes princípios, algumas partes de sua teoria metodológica pode-se denominar "ciência de sua época", mas que o exame crítico, e por testes, pode-se chegar não a verdade, mas ao "provável", e pondo em evidência os erros metodológicos, pode-se propor soluções mais próximas do que se conhece por meta da verdade nas ciências.

Estas propostas podem parecer simples, mas ao longo de décadas seus opositores centraram críticas em determinados aspectos da teoria da falseabilidade, suas críticas tinham endereço certo, a forma como foram passadas as disciplinas "analíticas" da ciência para a filosofia, sua defesa inicial em sua obra: *The Logic of Scientific Discovery*, onde a ciência válida é passível de escrutínio e previsões que podem ser testadas, e sustenta que o progresso só é possível no modelo de tentativas e erros, onde o erro é sempre possível, já a verdade nunca é certa, e sendo assim, a falseabilidade é o que distingue a verdadeira ciência da pseudo-ciência, em *Conjectures and Refutations* (*Conjecturas e Refutações*)é a forma popperiana para demonstrar que até sua teoria é passível de falseabilidade, e com auxilio das críticas, pode progredir, os criticas de Popper tem pessoas certas, Willian Warren Bartley III que acusava Popper de ser dogmático em seus posicionamentos frente ao método científico que defendia, seu ex-aluno Imre Lakatos, que apontava problemas entre a demarcação de ciência e não-ciência, o problema da indução e a resposta popperiana via falseabilidade, ainda Paul Feyerabend, John Watkins, Joseph Agassi frente às colocações popperianas ao conhecimento objetivo, além de passagens na obra *Conjectures and Refutations* em que demonstra Popper seus argumentos, outra obra que nos auxiliará a compreender de forma mais clara a quem dirigia-se as críticas e seus fundamentos é *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*.

Em *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*(11) – *Biografia Intelectual* – Popper traça como refutou as acusações contra sua proposta metodológica, por exemplo, no caso de Willian Warren Bartley III não satisfeito com suas colocações em *Conjectures and Refutations* escrever em: *Objective* Knowledge(12) como também em *Knowledge and the Body-Mind* Problem(13) sua posição frente o conhecimento objetivo, já Imre Lakatos atribuía à teoria de Popper da falseabilidade uma condição própria, em seus mecanismos, a saber, afirmava que, algumas teorias, tem que sobreviver ao falseamento, e que se bem elaboradas, escapam ao falseamento precoce, onde há casos em que não é a hipótese, mas a experiência que queremos rejeitar ou invalidar, e uma hipótese não pode ser unicamente sobre a base do número e da audácia de suas previsões, onde o interesse particular e as previsões singulares não

(11) POPPER, Karl R. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* London: Flamingo, 1986.
(12) _____. *Objective knowledge* London: Oxford University Press 1978.
(13) _____. *Knowledge and the Body-Mind Problem* London: Routledge, 1994.

participam de outras teorias, já um teste pode corroborar simultaneamente com várias teorias e com este argumento defende Lakatos que a ciência em sua estrutura acatam componentes subjetivos e sociológicos, afirmando que uma teoria tem que ser julgada não apenas em face do mundo, mas de outras conjecturas que a circundam ao mesmo tempo.

Concluímos que as contribuições de Popper para o debate sobre ciência, cientificidade e método científico, descrito por Popper em: *The Logic of Scientific Discovery* processa-se de um outro modo frente seus contemporâneos, o primeiro passo é indubitavelmente o esforço crítico desenvolvido pelo cientista no sentido de provar a falsidade – *refutabilidade* – das hipóteses de que parte; o segundo passo, por sua vez, implica no intento de corroborar tais hipóteses até o grau em que eles residem às deduções hipotéticas contrárias com o fim de justificar a validez nas hipóteses – teoria – e com isso garantir que a Ciência continue em seu curso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CARNAP, Rudolf The Methodological Character of Theoretical Concepts. In:*Minnesota Studies in the Philosophy of Science* vol. I, 1955.

_____. *La constituición lógica del mundo*. Cuidad do México: Instituto de Investigaciones Filosóficas – Universidade Nacional Autónoma de México UNAM, 1988.

FEYERABEND, Paul K. *Tratado contra el método*. 4 ed.Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

_____. *Against method.* New York: Verso Books, 1993.

_____. *Science in a Free Society.* London: NLB, 1978.

KANT, Immanuel *Kritik der Reinen Vernunfl.* 2. ed. Riga:Johann Friedrich Barilnoch, 1787.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Riga: Johann Friedrich Barilnoch,1786.

KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions* 2º ed.Chicago: University of Chicago Press, 1962.

_____. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos.* Barcelona: Paidós, I.C.E./U.A.B.,1996.

_____. Objetividad, juicios de valores y elección de teorías, In: *La Tensión Esencial: Estudios Selectos Sobre la Tradición y el Cambio en el Ámbito de la Ciencia*. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica,1983.

POPPER, Karl R. *Logik der Forschung* Vien: Vertlang von Julius Springer, 1935.

_____. *Los problemas fundamentales de la epistemología.* Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

_____. *The Logic of Scientific Discovery* London: Hutchinson, 1959.

_____. *Open Society and It´s Enemies* London: Routledge & Kegan Paul, 1945.

_____. *The Poverty of Historicism* London: Hutchinson, 1957.

_____. *Conjectures and Refutations* London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
_____. *Objective Knowledge* London: Oxford University Press, 1978.
_____. *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*. London, Oxford: Clarendon Press, 1972.
_____. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* London: Flamingo, 1986.
_____. *The Lesson of This Century* London: Routledge, 1997.
_____. *The Myth of the Framework* (org.) NOTTURNO, M. London: Routledge 1994.
_____. *In Search of a Better Word* London: Routledge, 1992.
_____. *Knowledge and the Body-Mind Problem* London: Routledge, 1994
_____. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico.* 2. ed. Revisada y ampliada. Barcelona: Paidós, 1983.
_____. *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptun a La lógica de la investigación científica*. Vol. I. Madrid: Tecnos, 1985.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations* (orgs.) ANSCOMBE, E. VON WRIGTH, G. H. London: Oxford Blackwell, 1953.
_____. *Tractatus Lógico Philosophicus* (trad) OGDEN, C. K. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.
_____. *Philosophical Remarks* (org.) RHEES, Rush. Oxford: Blackwell, 1975.
_____.*Philosophical Occasions 1912 – 1951* (orgs.) KLAGGE, Janes. NORDMANN, Alfred Cambridge: Hackett, 1993.

A IMPORTÂNCIA DA HISTÓRIA NA ABORDAGEM DAS CIÊNCIAS HUMANAS: UM OLHAR A PARTIR DE WILHELM DILTHEY

Ana Rute Pinto Brandão, Professora da UFAL
Campus Arapiraca - Mestre em Filosofia/ UFPB

***Resumo**: Este artigo fornece uma exposição das principais idéias do filósofo Wilhelm Dilthey sobre a participação da história no desenvolvimento metodológico da ciências humanas. Dilthey, preocupado com uma fundamentação metodológica para tais ciências, fornece-nos uma abordagem que se distingue radicalmente daquelas apresentadas por alguns pensadores, que defendem uma unidade metodológica para as ciências. Dessa forma, partindo do pressuposto que as ciências naturais visam explicar a realidade fenomênica enquanto as ciências humanas buscam compreender a realidade humana, Dilthey defende que o método mais adequado para as últimas seria o histórico-crítico.*
***Palavras-chave**: ciências humanas, ciências naturais e história.*

***Abstract**: This article gives an overview of the main ideas from the philosopher Wilhelm Dilthey about the role the history plays in the methodological development of the of human sciences. Concerned to make a methodological foundation of human sciences, Dilthey come up with an approach which radically differs from those other thinkers, who use to defend a single methodology for all sciences. Assuming that natural sciences aim to explain a phenomenal reality, whereas human sciences strive to understand the human reality, Dilthey supports the idea of using the historical-critical approach as being the most appropriate method for the human reality.*
***Keywords:** human sciences, natural sciences, history.*

Desde o século XIX até o dias atuais um assunto que se tornou de uma grande relevância no meio filosófico diz respeito à relação entre as ciências humanas e as ciências naturais. O que podemos perceber é que o que está em jogo em meio as discussões que vêm sendo feitas é, justamente, a problemática acerca do caráter de cientificidade das ciências humanas, que contrariamente às ciências naturais parecem, ainda, não satisfazer as exigências de um ideal científico almejado. O problema é que esse ideal científico, na maioria das vezes, é estabelecido tendo como referência as ciências naturais, por isso muitos pensadores defendem uma espécie de unidade entre essas duas classes de ciências. Há também aqueles que defendem uma concepção oposta, enfatizando que as ciências humanas, em virtude de o seu campo de investigação, não podem ser tratadas aos modos das ciências naturais.

Auguste Comte e John Stuart Mill, dois dos principais representantes do movimento positivista, desenvolveram uma abordagem científica das ciências humanas com o rigor de cientificidade das ciências naturais, exercendo grande influência no tratamento posterior da questão. Prova disso é a retomada frenética, no início do século XX, dos ideais positivistas pelo Círculo de Viena, a ponto de proporem uma redução de todas as ciências à física[1].

Auguste Comte na sua famosa obra "Curso de Filosofia Positiva" (1842), elabora uma perspectiva de compreensão científica que visa estender o método positivo para o estudo dos fenômenos humanos e sociais, defendendo uma espécie de unidade metodológica das ciências. Segundo ele, na maneira como o conhecimento científico se encontrava estruturado, não contemplava os fenômenos sociais, ficando o estudo do homem na sua relação com a sociedade longe do teor de cientificidade almejado. Assim, tornava-se necessário o preenchimento de uma tal lacuna para que a filosofia positiva pudesse ser, na sua totalidade, edificada. A sociologia surge com essa tarefa e recebe o nome de *física social*. Isso porque a física é considerada, por Comte, o modelo por excelência de ciência positiva. Para ele, a sociologia, assim como as demais ciências naturais (astronomia, física, química e a biologia), deveria se empenhar na busca de leis naturais invariáveis, que pudessem fornecer explicações verdadeiras para os fenômenos histórico-sociais. De sorte que, a sociologia empregaria em suas investigações o mesmo método positivo das ciências naturais.

John Stuart Mill, salvaguardadas algumas diferenças, também apresenta uma postura semelhante. Em sua obra "Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva" (1843), no capítulo intitulado "A lógica das ciências morais", buscou uma fundamentação de caráter positivo para as ciências humanas, alegando que tais ciências não possuem uma lógica própria, mas empregam a mesma utilizada pelas ciências naturais; sendo assim elas seriam apenas parte das ciên-

1 Para uma compreensão acerca do Reducionismo, sugiro a leitura da obra The Unity of Science de Rudolf Carnap, e outras obras citadas nas Referêcias Bibliográficas.

cias naturais, buscando conhecer nada mais do que as regularidade dos fenômenos humanos. As ações humanas são por ele concebidas como eventos físicos, de modo que nas ciências humanas as predições, da mesma maneira que nas ciências naturais, teriam o caráter de infalibilidade, estando, portanto, sujeitas a leis invariáveis. A psicologia e a etologia seriam encarregadas de formular leis acerca das ações e sentimentos dos seres humanos, e a sociologia seria destinada a fornecer as leis empíricas que regem os fenômenos sociais.

Wilhelm Dilthey é um dos filósofos que vai se contrapor a essa elaboração positivista das ciências. Em suas obras "Introdução às Ciências do Espírito" (1883) e "A Edificação do Mundo Histórico nas Ciências do Espírito" (1910) buscou fornecer uma fundamentação metodológica para as ciências humanas, por ele chamadas "ciências do espírito", que fosse capaz de dar conta dos fenômenos humanos e que tivesse uma validade objetiva, mas que salvaguardasse a especificidade de tais ciências em relação às ciências da natureza.

Dilthey desenvolve sua abordagem enfatizando que a diferença entre as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) se dá de uma forma bastante nítida quando se considera, principalmente, o objeto de estudo de tais ciências. Segundo ele, enquanto as ciências da natureza têm como objeto os fenômenos exteriores ao homem, ou seja, o mundo físico, as ciências do espírito lidam com a própria realidade humana, isto é, os fenômenos internos ao homem. Tal distinção faz com que Dilthey insista na idéia de que, contrariamente às ciências da natureza que têm como propósito *explicar* a realidade fenomênica, utilizando-se do método experimental, as ciências do espírito visam *compreender* a realidade humana, vista não como fenômeno mas como unidade viva; por isso recorrem ao método histórico-crítico. É, portanto, o caráter histórico o grande diferencial das ciências do espírito em relação às ciências da natureza.

Todas as ciências que tratam da vida interior do homem e da sociedade são denominadas por Dilthey de "ciências do espírito". "Ciências da sociedade", "ciências morais", "ciências históricas", "ciências da cultura", etc., também são expressões que nomeiam essas ciências, porém, no compreender de Dilthey, essas expressões são limitadas no tocante ao objeto que pretendem expressar. A denominação "ciências do espírito" também compartilha dessa falha. Todavia, designa com mais propriedade os fatos que colocam essas ciências em um patamar de unidade; os fatos da vida espiritual. Com isso Dilthey não quer defender uma realidade que esteja separada da unidade psicofísica da natureza humana. Como diz ele: "...Uma teoria que quer descrever e analisar os fatos histórico-sociais não pode prescindir dessa totalidade da natureza humana e limitar-se ao espiritual..." (Dilthey, 1986, p. 41).

O que torna as ciências do espírito um modo peculiar de investigação em relação às ciências da natureza, segundo Dilthey, é justamente o fato de que elas têm seu ponto de apoio na experiência interna, ou seja, nos fenômenos internos da consciência. Por isso ele defende que a diferença entre essas

duas classes de ciências é uma diferença gnosiológica: enquanto as ciências da natureza estudam o seu objeto, o mundo físico, a partir da observação externa, as ciências do espírito estudam o seu objeto, o mundo histórico-social, a partir da observação interna, da vida interior do homem. Estas ciências, conseqüentemente, têm seus dados extraídos da própria experiência vivida.

A fundamentação gnosiológica para as ciências do espírito proposta por Dilthey tem o homem como eixo central. O homem não é visto como mero sujeito cognoscente, o que significa que ele não deve ser tratado apenas como conhecimento, mas, também, como sentimento e vontade. Em outras palavras, o homem é vida; não é um mero artifício da razão, mas um ente que tem vida efetiva: o homem que conhece, que faz representações é, ao mesmo tempo, o homem que sente e deseja dentro de um mundo historicamente organizado e que se encontra face às determinações histórico-sociais, imprescindíveis para sua sobrevivência. Dilthey se contrapõe, dessa forma, ao modo empirista tradicional de tratar o homem a partir de uma perspectiva puramente representativa. Diz ele:

> O homem que as escolas empiristas dominantes compõem com sensações e representações, como se fossem átomos, está em contradição com a experiência interna, de cujos elementos procede, sem dúvida, a representação do homem; essa máquina não seria capaz de sustentar-se no mundo nem um só dia... (Dilthey, 1986, p. 200)

A complexidade na investigação do seu objeto por parte das ciências do espírito é grande porque é esse homem "completo" que é investigado, quer seja na relação consigo próprio, com os outros indivíduos, quer seja com as instituições sociais historicamente organizadas. Além disso, o mundo exterior ao homem não é visto como mero fenômeno mas como uma unidade viva que se busca compreender. Uma tal compreensão dar-se-ia não por meio de uma introspecção, mas através das marcas que os homens, historicamente, imprimem aos fenômenos.

A história, portanto, é um ponto fundamental no pensamento de Dilthey, pois ela desempenha um papel indispensável na abordagem científica dos fatos espirituais. Com efeito, uma diferença essencial entre as ciências da natureza e as do espírito reside, justamente, no fato de que nestas últimas a história constitui um elemento indispensável, até porque é ponto de partida, na construção do conhecimento científico voltado para a compreensão da realidade humana; ao passo que com relação àquelas não podemos dizer o mesmo.

O que Dilthey chama de história não deve ser confundido com *historiografia*; com efeito, a noção aqui presente difere da história enquanto a mera reunião de fatos passados, ou mesmo com uma ciência histórica, mas deve ser tomada como *vivência*, isto é, a história se confunde com a própria vida, é o que está presente na consciência da humanidade como expressão de uma

interioridade que se exterioriza em forma de fatos espirituais. No dizer de Dilthey: "A história não é nada que seja separado da vida, nada que seja cortado do presente por seu distanciamento no tempo" (1988, p. 101). Em resumo, a história é compreendida enquanto *historicidade*, enquanto uma atualidade temporal da experiência.

Dessa forma, segundo Dilthey, a edificação das ciências do espírito terá a orientação histórica como fio condutor. É com base na história que se tornará possível a compreensão das ciências do espírito. Por isso tal edificação deve partir necessariamente da experiência vivida, ou seja, da realidade mesma que se apresenta como realidade histórica. Só é possível um desenvolvimento epistemológico nas ciências do espírito caso se tenha como base a experiência vivida e a compreensão a partir de um olhar histórico. De modo que ele se propõe a elaborar uma "crítica da razão história", que seria um complemento à crítica da razão pura de Kant. Pois, assim como Kant tentou fornecer as bases de uma fundamentação pura para as ciências da natureza, Dilthey também a buscará para as ciências do espírito.

Dilthey apresenta essa nova perspectiva de tratamento para as ciências humanas porque ele parte da compreensão de que, tradicionalmente o que ocorreu foi que as investigações nas ciências do espírito sempre foram influenciadas pelas ciências da natureza. Isso se deu devido ao fato de essas ciências terem desenvolvido seus métodos com clareza e eficiência, de forma a gozarem de um enorme prestígio científico. Resultando, assim, numa extensão desses métodos aos problemas levantados pelas ciências do espírito. Ademais, a inclusão de juízos de valor e imperativos, segundo Dilthey, permite com que a realidade das ciências do espírito não se reduza ao conhecimento de regularidades, como o fazem as ciências naturais.

Ocorre que, segundo Dilthey, o conjunto de procedimentos das investigações das ciências do espírito tem seu ponto de partida diferenciado daquele adotado pelas ciências da natureza. Por conseguinte, não podemos utilizar os métodos dessas ciências para resolver problemas que pertencem ao domínio histórico-social.

Dilthey, assim, insiste na ênfase de que uma diferença essencial entre as ciências do espírito e as ciências da natureza é que enquanto estas têm como ponto de partida das suas investigações a aparência sensível dos corpos, que se apresentam com determinadas características como: distintas magnitudes, movimento, extensão, etc., ou seja, corpos que têm propriedades exclusivamente físicas, as ciências do espírito, pelo contrário, partem da análise das próprias pessoas, isto é, dos indivíduos como unidades reais totalmente singulares, que agem e reagem no mundo das mais variadas formas sem que nada seja previsivelmente esperado.

Disso não resulta que as ciências do espírito lidam apenas com um conhecimento subjetivo ou que não tenham a pretensão de erigir um conhecimento universalmente válido. Embora partindo da análise dos indivíduos, enquanto subjetividades, enquanto mundos independentes, a tarefa de tais ciências é fornecer

uma certeza e fecundidade disso que é subjetivo. A ciência, segundo Dilthey, quer "... desenvolver proposições universais, cujo sujeito é essa unidade individual, cujos predicados são todas as afirmações sobre ela, que podem chegar a ser eficazes para a compreensão da sociedade e da história." (1986, p. 77-78).

O motivo da separação das ciências do espírito do âmbito das ciências da natureza deve-se, conforme Dilthey, ao fato da totalidade da autoconsciência humana. Sem dúvida, o homem encontra na autoconsciência características como: soberania da vontade, responsabilidade dos atos, liberdade da pessoa; ou seja, caraterísticas que o distingue de todo o resto da natureza. Daí a necessidade de separar "... do reino da natureza um reino da história, o qual, no meio do contexto de uma necessidade objetiva, que é a natureza, centelha a liberdade em inumeráveis pontos desse conjunto..." (Dilthey, 1986, p.42).

Dizer que as ciências do espírito são independentes não significa que elas não tenham qualquer relação com as ciências da natureza. Pois Dilthey sustenta que as ciências do espírito incluem fatos naturais, isto porque têm o conhecimento da natureza como base. Os indivíduos, enquanto unidades vitais psicofísicas, nascem e se desenvolvem dentro de um contexto que pressupõe a natureza circundante.

Com essa apresentação das principais idéias desenvolvidas por Dilthey para um tratamento diferenciado das ciências humanas em relação às ciências naturais, podemos perceber algumas dificuldades inerentes a tal abordagem. Elas se referem diretamente à perspectiva de elaboração de um conhecimento científico objetivo e universal. A questão é saber como poderíamos pretender alcançar uma validade objetiva e universal para a realidade histórico-social. Se levarmos em conta que a questão da objetividade já é problemática até nas ciências naturais, o problema é ainda maior quando se trata das ciências humanas. Karl Popper apontou para o problema da objetividade científica, afirmando que

> É um erro acreditar que a atitude do cientista natural é mais objetiva do que a do cientista social. O cientista natural é tão partidário quanto as outras pessoas, e a não ser que pertença aos poucos que estão, constantemente, produzindo novas idéias, ele está, infelizmente muito inclinado, em geral a favorecer suas idéias preferidas de um modo parcial e unilateral. (Popper, 1978, p. 22)

Falar em objetividade nas ciências humanas, cujos objetivos se direcionam para a compreensão da realidade humana historicamente singular, sendo que , segundo Dilthey, é para o indivíduo, enquanto unidade vital psicofísica, que o conhecimento deve se voltar, torna-se, por conseguinte problemática, a busca de uma tal pretensão. O próprio Dilthey afirma que "as unidades que atuam uma sobre as outras no complexo, prodigiosamente emaranhado, da história e da sociedade são indivíduos, totalidades psicofísicas, cada uma das quais é distinta de qualquer outra, cada uma das quais é um mundo" (1986, p. 74). Como poderíamos, assim, buscar objetividade no meio de uma infinidade de subjetividades?

Dilthey tentou mostrar uma saída para esse problema, afirmando que o indivíduo a partir do conhecimento que ele tem de si mesmo poderia ter um conhecimento dos outros, na medida em que estes seriam análogos a ele, portanto compreensíveis em sua interioridade. Entretanto, a idéia do conhecimento de si torna a questão da objetividade ainda mais problemática, pois ela parece estar em contradição com a idéia da autoconsciência histórica do sujeito, com a idéia *do reino da história que centelha a liberdade em inumeráveis pontos* e, acima de tudo, com a compreensão de que as ciências do espírito têm o seu ponto de apoio na própria *experiência vivida*.

Um outro fator problemático diz respeito ao aspecto valorativo das ciências do espírito. Relacionar juízos de valor com objetividade e universalidade apontam para dificuldades graves. Os fenômenos culturais estão relacionados com idéias de valor, e estas são subjetivas. As significações que são atribuídas aos acontecimentos humanos estão permeadas por idéias de valor que variam de acordo com o pensamento cultural do momento. Com efeito, nós enquanto sujeitos históricos estamos permeados por idéias de valor. O nosso interesse e as nossas avaliações sobre determinados fenômenos humanos serão considerados significativos a depender, direta ou indiretamente, dos nossos interesses culturais, da nossa *vivência*. Nesse sentido, se por objetividade científica se entende a objetivação de valores, então essa seria uma tarefa impossível para o cientista das ciências humanas.

É importante salientar, que apesar de todo o empenho de Dilthey em fornecer uma abordagem científica das ciências do espírito que pudesse gozar de um estatuto de considerável independência em relação às ciências da natureza, ele não conseguiu afastar-se totalmente do cientificismo característico das ciências naturais. Por isso ele é fortemente criticado por vários filósofos, tais como Gadamer e Heidegger, que apresentam uma compreensão das ciências humanas em uma perspectiva não compatível com a idéia de um conhecimento científico objetivo. Gadamer, ao falar de Dilthey, afirma que

> Por mais que quisesse enfatizar as "tendências contemplativas" da vida mesma, a atração desse algo "sólido" que a vida comporta, sua concepção de objetividade, que ele reduz à objetividade de "resultados", permanece ligada a uma origem que é muito diferente da experiência vivida. Eis por que ele não soube resolver o problema que tomou para si: justificar as ciências humanas com a intenção de torná-las iguais às ciências da natureza. (Gadamer, 1998, p. 38)

Não obstante aos problemas que podem ser detectados no pensamento de Dilthey, ele tem o mérito de ser um dos primeiros filósofos a apontar para a necessidade de uma fundamentação filosófica para as ciências humanas, iniciando um trabalho posteriormente desenvolvido por muitos outros estudiosos das ciências humanísticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNAP, Rudolf. *The Unity of Science*. Translated by M. Black. Bristol: Thoemmes Press (Key Texts), 1995.

COMTE, Auguste. “Cours de philosophie positive”. In: *La science sociale*. France: Gallimard, 1825.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu:* Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia. Trad. de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

________. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Traduction de Sylvie Mesure. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

DUPRÉ, John. “Reductionism”. In: NEWTON-SMITH, W. *A Companion to the Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell, 2000.

KIM, Jaegwon. *Mind in a Physical World*: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation. Cambridge, Ma: The MIT Press (A Bradford Book), 1998. Chapter 4: Reduction and Reductionism: A New look, p. 91-120.

MILL, John Stuart. *A Lógica das ciências morais*. Trad. de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 1999.

______. *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*. Trad. de João Marcos Coelho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção os pensadores)

NAGEL, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace & World, 1961. Chapter 11: The Reduction of Theories, p. 336-397.

POPPER, Karl. R. *Lógica das ciências sociais*. Trad. de Estevão de R. Martins, Apio Cláudio M. A. Filho e Vilma de O. Moraes e Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Pierre Fruchon (org). Trad. de Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 38

A RESPONSABILIDADE COMO RESPOSTA PERANTE O FUTURO EM HANS JONAS

Flaviano Oliveira Fonsêca
Doutorando em Filosofia pela UFPE

> A acusação de 'pessimismo' contra os 'partidários da profecia da desgraça' pode ser refutada com o argumento de que maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial.
> Hans Jonas

Resumo: *O objetivo central deste artigo é apresentar a idéia de responsabilidade como o autêntico fim da agir humano. Embora a noção de responsabilidade seja anterior à sua obra mais importante* O Princípio responsabilidade, *todavia é com Hans Jonas que ela adquire o sentido ético de cuidado pelo vulnerável e frágil nos níveis humano e não-humano, bem como para com as gerações futuras.*
Palavras-chave: *ética - responsabilidade - gerações futuras*

Abstract: *The central objective of this article is to present the responsibility idea as the authentic end of human acting. Although the responsibility notion is previous to its more important workmanship* The Imperative of responsibility, *however is with Hans Jonas who it acquires the ethical direction of vulnerable care for and the fragile one in the levels human and not human, as well as stops with the future generations.*
Key- Words: *ethics - responsibility - future generations*

INTRODUÇÃO

HANS JONAS nasceu na Alemanha, em 1903; faleceu em Nova Iorque em 1993. Enquanto aluno de Heidegger participou das discussões de *Ser e Tempo* no início da década de vinte. Sua vida pode ser dividida em três fases: A primeira até a elaboração da tese de doutorado sobre o tema da Gnose, defendida em 1931, sob orientação de Bultmann. Com o auge do Nazismo (1933), foi obrigado a deixar a Alemanha. A proximidade com a realidade da morte gerou-lhe a preocupação com a vida, tempo de grande fecundidade para pensar uma filosofia com ênfase na prática. Em 1949 foi para o Canadá onde trabalhou nas Universidades de Montreal e Otawa; em 1955 transfere-se para os EUA. A segunda fase de sua vida se deu com o retorno à docência; ingressou na New School for Social Research, em Nova York (1955). Era preciso repensar o ideal de vida humana, atividade a que se dedicou com muita determinação e entrega total de suas forças. O ápice desse período ocorreu a partir de 1966 com a publicação de *Das prinzip lebem*[1]. Nessa obra estabeleceu os parâmetros para uma filosofia da biologia mostrando o alcance filosófico dos temas de interesse da biologia, na qual também, reduz os extremos do idealismo irreal e do limitado materialismo. Explora, ainda, o equívoco de se isolar o homem do resto da natureza, a continuidade da mente com o organismo, do organismo com a natureza; nesse sentido, a ética torna-se parte da filosofia da natureza. Defende a necessidade de transformar a ética a partir da biologia e evidencia que tão somente uma ética fundada na amplitude do ser e na obrigação de manutenção da existência pode ter um significado efetivo[2]. A terceira fase de sua vida teve início ao deixar a docência (1976) e publicar em 1979 a sua obra mais importante: *O Princípio responsabilidade.*

RESPONSABILIDADE COMO PRINCÍPIO E COMO SENTIMENTO

Ao abordar a questão da responsabilidade no pensamento de Hans Jonas é natural que algumas inquietações assumam papel de destaque, a saber: Até que ponto Jonas, ao formatar o conceito de responsabilidade consegue superar a acepção de responsabilidade enquanto imputação causal por atos cometidos? Assim sendo, é correto considerar a responsabilidade jonasiana como uma virtude capaz de dirigir a ação de indivíduos ou grupos? Ou Jonas estar a nos dizer de uma responsabilização assimétrica entre desiguais que se exprime como princípio e como sentimento de preservação e consideração para com o vulnerável, seja ele humano ou não humano? Certamente, essas são algumas questões instigadoras para os que se aventuram a pensar a responsabilidade jonasiana na urgência dos nossos dias.

1. Traduzida por Vozes: *O fenômeno da vida: rumo a uma biologia filosófica,* 2004.
2. Cf. *Dalla Filosofia alla Scienza*. In: *Lettera internazionale* (Roma), n. 30, 1991, pp. 66-70.

Contemporaneamente, o termo responsabilidade é evocado a todo instante e com significados diversos, só para exemplificar podemos perguntar pela responsabilidade dos pais, ou mesmo dos gestores públicos, cientistas e filósofos perante os destinos de seus filhos ou de um povo. Diante dessa vastidão de acepções e interpretações, o nosso objetivo precípuo é entender a responsabilidade advinda do pensamento de Hans Jonas (1903-1993) que extrapola a acepção de imputação moral e se condensa a partir de duas diferentes instâncias, isto é, em primeiro lugar como *princípio,* desígnio último do filósofo e que se impõe como *solicitude,* como *cuidado pelo vulnerável*, e naturalmente, em segundo lugar como *sentimento* que se revela como determinação para o agir.

O cenário a partir do qual se desenvolve o pensamento do "nosso filósofo" é exatamente o da saga em que "Prometeu desacorrentado", ao qual a ciência deu forças inimagináveis e a economia o impulso capital, ou seja, o poder da tecnociência[3] foi se estendendo de modo contínuo, decisivo e simultaneamente a tudo isso, assim há que se registrar o desenvolvimento de uma suposta ou simplesmente forjada "vocação" tecnológica da humanidade. Desse modo, o *homo faber* se colocou acima do *homo sapiens*[4]. Com efeito, a humanidade jamais conheceu um progresso com tais proporções, particularmente no que se refere ao conhecimento da natureza e domínio da técnica; Assim sendo, esse é o cenário privilegiado por Jonas para desenvolver a sua reflexão sobre a ética da responsabilidade. Com efeito, Jonas dirá que o processo de desvendamento da natureza tanto é tacitamente perspectivado quanto "potencialmente infinito" e, paradoxalmente, a contemporaneidade tem revelado que, por vezes, os resultados tecnológicos em muitos casos contrariam as expectativas chegando mesmo a se exprimirem de forma perversa e contraditória. Nesse ínterim, Jonas põe em evidência que a "promessa" da técnica se converteu em "ameaça" de catástrofe e sua realização em apocalipse, restando apenas para o homem um sentimento de "medo" de destruição de si próprio e da natureza como tal. É nesse contexto que Jonas elege a "heurística do temor"[5] como um instrumento substantivo e adequado para responder aos perigos advindos da ideologia tecnicista (da civilização tecnológica) e ao mesmo tempo enunciação um novo sentido para o agir humano definido pela *responsabilidade.* Jonas, ao evocar a "heurística do temor"[6], na realidade, ele põe em evidência que o perigo potencializado pela técnica ame-

3 A compreensão do termo tecnociência aqui equivale ao que Gilbert Hottois sugere: "vínculo intrínseco, o verdadeiro entrelaçamento da técnica e da ciência, cujas características são a indissolubilidade dos pólos, o teórico e o técnico, de um lado, e, do outro, o primado último da técnica sobre a teoria". Cf. HOTTOIS, G. *Le signe et la technique.* Paris: Aubier Montaigne, 1984, p.60.
4 Cf. JONAS, 1984, p.9.
5 Cf. JONAS, 1984, pp. 26-27.

aça a continuidade da vida nas condições como a concebemos hoje[7]. Esse argumento do medo exerce imediatamente, segundo Jonas, um "aconselhamento" ao agir, pois como sugere o *daimon* socrático: sabemos primeiro o que não queremos e só depois o que queremos[8]. Na busca de argumentos para substantivar sua tese, Jonas opera um esclarecimento muito pontual com relação ao medo ao afirmar que não se trata do "medo patológico"[9], de cunho psicológico, referido por Hobbes na tradição, o medo jonasiano é fruto da engenharia da civilização tecnológica, ou seja, é algo que está diante dos nossos olhos e ao alcance de nossas mãos, são ações programadas e levadas a cabo para satisfazer ao "apetite do progresso" de um projeto iluminista e por isso mesmo objetificador e tecnocêntrico de civilização.

O conceito de *responsabilidade* tratado por Jonas, aqui, não é mais sinônimo de uma *imputabilidade causal dos atos cometidos*; isto é, não significa uma responsabilidade pelo *efeito*, mas, sobretudo e fundamentalmente é *responsabilidade* pelo que *há a fazer*, ou seja, é num primeiro momento, resposta do homem à solicitação que vem dirigida de fora.

Ao levar a cabo essa idéia de responsabilidade Jonas opera uma inversão ao enunciado kantiano[10] do *poder* ao *dever,* isto é, afirma Kant: "tu deves, então tu podes"; Jonas altera estruturalmente essa fórmula kantiana e afirma: ("tu deves, porque tu fazes, porque tu podes") "tu podes, então tu deves" aqui se encontra uma das mais importantes formulações (característica) da ética de Hans Jonas, isto é: O *poder* é a raiz do dever, a responsabilidade é inerente ao sujeito, se ele pode ter (responsabilidade) então ela a tem, se ele a tem então deve (se o sujeito pode ter responsabilidade, então ele tem, se a tem então ele deve!)[11]. O poder aqui tem uma *força final causal,* emancipadas pelo saber e pela liberdade. Nesse sentido, pode-se afirmar que se trata de um poder que escolhe os fins com conhecimento e a responsabilidade é um "correlato do poder", pelo que são a amplitude e tipo de poder que deter-

6 Nesse sentido Jonas é muito claro ao afirmar que ele próprio não critica a técnica nem a civilização tecnológica enquanto tais, ou seja, não considera que se trate de uma aberração humana que mereça proibição. Todavia, ele procura estabelecer um diagnóstico e ao mesmo tempo traçar um prognóstico de modo que a civilização técnica engendra um extraordinário potencial e que se estiverem em mãos inescrupulosos, sejam elas de cientistas, ou engenheiros, ou políticos, podem provocar prejuízos desmesurados e irreversíveis tanto para a humanidade como para com a natureza em si. Sendo assim, esses atores (cientistas, engenheiros, políticos, e outros) ainda terão a seu favor as forças econômicas como impulsionadoras de tal processo, e que uma vez instalados tornar-se-ão irreversíveis, pois escapam ao domínio do sujeito que desencadeou tais forças, haja vista assumirem uma dinâmica própria. Desse modo, dirá Jonas, nos encontramos num estado de urgência, em uma situação clínica parecida com a de um enfermo. E assim somos simultaneamente pacientes e médicos. Cf. *Stern*. Conversación con Christine Claussen y Heinrich Jaenecke, 23 junio 1988. Hipertexto: *http://www.alcoberro.info/v1/jonas1.htm- Acesso em 1 de outubro de 2007.*

7 O medo protagonizado por Hans Jonas pode se evidenciado pelas diversas situações que já estamos vivenciado em dois níveis. Num primeiro nível a destruição da própria natureza e com conseqüências diretas para a própria sobrevivência da humanidade, p. ex. as catástrofes ambientais, aquecimento global, descongelamento das geleiras, enchentes e outras tantas; num segundo nível as conseqüências atingem o próprio ser humano conforme Jonas trata em sua obra: *Ética, Medicina e Técnica*. Essa abordagem é desenvolvida em nosso livro*: HANS JONAS: (bio) ética e crítica à tecnociência*, 2007.

8 Cf. JONAS, 1984, p. 27.

9 Id.Ibid., p.28.

10 Id. Ibid., p. 10.

11 Cf. JONAS, 1984, p.128.

minam também a amplitude e o tipo da responsabilidade (quanto maior o poder maior a responsabilidade). Desse modo, o sujeito será tanto mais responsável quanto maior for o seu poder, e o fato dele ter poderes é que faz com que seja solicitado a agir pelo que não tem e por isso não pode.

A *responsabilidade* jonasiana, com efeito, não é argumentada apenas em favor de um sentimento de *força* para a ação, fruto de uma motivação externa, também não se trata de uma virtude enquanto motivação para agir como resposta ao que *há de fazer.* A idéia de *responsabilidade* é fundamentalmente um dever agir (sem excluir as outras dimensões), isto é, uma obrigação de agir que se me impõe pelo poder que disponho e ao mesmo tempo é dirigida, em especial, para o que não pode e, por isso, não deve. Partindo desses pressupostos poderíamos indagar sobre a finalidade e o "objeto" da ação responsável. Para Jonas, a finalidade da ação e o objeto da responsabilidade é, inegavelmente, o vulnerável, o ainda-não-existente, o frágil, o perecível enquanto perecível, e por isso também o mais ameaçado. Seguramente, é a fragilidade e a vulnerabilidade do ser que afeta o sujeito, de modo que o destina e o faz "capaz" de responsabilidade. Nesse sentido, vulnerabilidade e fragilidade são sinônimas de total e irrestrita ausência de poder; trata-se, aqui claramente, do caráter perecível, vulnerável e ameaçado de que se encontra revestida a *natureza como tal* e as *gerações futuras.*

Com efeito, a fragilidade e a vulnerabilidade do ser afeta o homem e, "envergonha" o egoísmo do seu poder que o impele e o destina à responsabilidade, pois a ação técnica (seu efeito cumulativo) faz vulnerabilizar e ameaçar os seres de continuarem existindo enquanto tais. Nesse sentido, toda a biosfera tornou-se objeto da *responsabilidade* a partir do momento em que o homem passou a exercer *poder* sobre ela, é daí que surge o *dever*, a obrigação de *responsabilidade* sobre no intuito de que sua existência seja preservada.

O conceito de responsabilidade deve ser aplicado a todos os seres que se encontram vulneráveis[12], em especial a humanidade diante das "ameaças" de alterações provocadas pela engenharia genética, e que na maioria das vezes se desconhece completamente as conseqüências remotas de uma determinada intervenção ou alteração na estrutura de um indivíduo; Jonas adverte que ninguém tem o direito de expor quem quer que seja a tal risco, daí afirmar peremptoriamente que a simples existência tem direito à posteridade, sem que este direito necessite de ser fundado. Nesses termos, o direito encontra-se no fato mesmo do existir, ou seja, o direito liga-se à própria existência e radica-se na obrigação da existência velar para que a humanidade continue existindo. Desse modo, a tradicional relação contratual e recíproca de direitos e deveres entre os pares falha aqui, pois o frágil, o vulnerável, a natureza (com sua biodiversidade) ou as gerações futuras não estão obrigadas a nada, a qualquer dever. Nesse sentido, a *responsabilidade* é obrigação que se me impõe em força do poder[13] que me foi atribuído, pois

12 De acordo com Hans Jonas, aqui se insere também os seres não humanos.
13 Cf. JONAS, 1984, p. 21. (A questão da manipulação genética).

a mim foi confiado o cuidado pelos que não tem poder algum. Assim sendo, não é por acaso que Jonas elege o recém-nascido como arquétipo[14] (modelo) de toda responsabilidade, isso ocorre em virtude de sua total e absoluta fragilidade e dependência. Nesse caso, (nos outros também) se trata de uma realidade frágil e é exatamente desse fato que a obrigação de tutelar seus direitos fundamentais se me impõe como fato irrecusável e irrenunciável, haja vista ter poderes suficientes para isso. Dessa maneira, a responsabilidade jonasiana elegeu como "imperativo categórico" a fórmula: "que exista a humanidade", com outra formulação temos: "que a humanidade seja" [15]. Uma humanidade como hoje a concebemos esse é argumento fundador em torno do qual Jonas estrutura a sua tese mais original. E desse modo, o imperativo acompanha a referida transformação na essência do próprio agir humano e a partir daí é que se encontra formulado o primeiro imperativo ético sobre o qual se aloja a idéia de *responsabilidade* que está sendo esboçada nesta reflexão. Tal princípio ético jonasiano é que confere validade ao "imperativo categórico", como a toda a prescrição, ou seja, a *responsabilidade* enquanto atitude prescritiva em relação ao futuro[16]; essa *responsabilidade* assume uma dimensão "imperiosa", atendendo aos valores do que está em jogo, isto é, a condição global da vida humana e extra humana. Essa *responsabilidade* dirigida para o que não pode e por isso não deve, é de sentido único, não-recíproca, sem retorno: irrevogável" algo que não se pode abdicar.

A responsabilidade jonasiana portanto, apresenta mais uma característica que é a dimensão da alteridade[17] e que já fora aventada, ainda que implicitamente no conceito inédito de responsabilidade pelo que "há a fazer". Evidentemente que se trata de uma responsabilidade pelo outro enquanto outro não pelo seu valor, mas simplesmente por existir, haja vista a sua vulnerabilidade solicitar o dever de quem pode. Certamente, é a alteridade que se apodera da minha *responsabilidade*; com efeito, ser responsável, em certo sentido é acolher a vulnerabilidade, por ela responder, prescrever e perseverar na relação sem lhe subrair algo ou causar-lhe dano algum. Assim sendo, *O princípio responsabilidade* de Jonas ao propor um novo "imperativo categórico", acompanha e atualiza a já referida transformação da essência do agir humano: "que a humanidade seja". Dessa maneira, é o novo princípio ético da responsabilidade que prescreve a responsabilidade em relação ao futuro e que se encontra formulado nos termos: "Age de tal forma que as conseqüências de tua ação não comprometam a continuidade da vida". Tal como Jonas entende, a nossa ação apresenta-se agora como: "indefinida", na medida em que não conhecemos nem é possível prever com exatidão, os desdobramentos do agir im-

[14] Id.,ibid., p.92
[15] Id.,ibid.
[16] Cf. JONAS, 1984, pp. 99-100.
[17] Idem.

pulsionado pela força da tecnologia de ponta. Nesse sentido, tendo presente os efeitos longínquos do nosso agir presente é que a *responsabilidade* jonasiana se antecipa e se impõe com a autoridade e a soberania que lhe são inerentes em reposta aos valores que estão em jogo, a saber: a condição global da existência, a vida humana e extra humana; daí preocupar-se em preservar a vida na sua essência ao evocar imperativamente que a humanidade seja considerada naquilo que ela tem de próprio e de irrenunciável que é a singularidade do seu direito a existir e tal responsabilidade deve ser exercida de modo "irreversível".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, a preocupação com o futuro presente na reflexão de Jonas quer apontar para uma *responsabilidade moral* que se encarne numa relação não-recíproca, ou seja, Jonas dirá que não é evidente que possa haver *responsabilidade stricto sensu* entre dois seres absolutamente iguais, embora possa eventualmente ocorrer em circunstâncias especiais, e cita o exemplo da camaradagem no ambiente de guerra e similares. Todavia, o "nosso filósofo" adverte que isso ocorre em virtude da responsabilidade pelo êxito do empreendimento coletivo, e não por causa da singularidade do bem ou mal-estar dos camaradas[18]. Jonas destaca ainda, outros modos de encarnação da responsabilidade, a saber: a responsabilidade natural e contratual; a responsabilidade livremente escolhida pelo homem público e a responsabilidade política e parental. Convém destacar ainda sua atenção especial para a responsabilidade dos pais e dos homens públicos[19] , haja vista sua condição de mentores e condutores da missão própria que lhes é inerente, inexorável e irrenunciável. Desses atores é exigido que exerça sua missão em observância aos ditames da responsabilidade que receberam do ofício que lhes é próprio[20]. Assim sendo, pode-se inferir que a *responsabilidade* jonasiana de que tratamos se por um lado não rejeita a noção de imputabilidade, por outro lado vai muito além e se exprime simultaneamente tanto como princípio quanto como sentimento. Enquanto princípio a responsabilidade diz respeito ao que é inerente à condição dos homens de poder, ou seja, é do poder que emana o dever-fazer, isto é, se podes então deves assumir a defesa do frágil e vulnerável, desse modo, a responsabilidade enquanto princípio é certamente pelo que *há de fazer*; por outro lado, a responsabilidade emerge de um sentimento heurístico, um sentimento com força pedagógica capaz preferir o "ser" em

[18] Idem.

[19] Aqui Jonas chama a atenção para o fato de que: "Partilhar riscos cria obrigações recíprocas de um tipo particular; mas, desde que eu não seja a causa unilateral desse risco (...). Mas eu agiria de forma estritamente irresponsável se ameaçasse os meus companheiros e o empreendimento como um todo por causa de um ato de óbvia imprudência que tornaria superior aos demais, do ponto de vista causal". Cf. JONAS, 2006, p.169; Jonas, 1984, pp. 193-94.

[20] Cf. JONAS, 1984, pp. 98-108. "Theory of Responsibility: Parent and Statesman as Eminent Paradigms".

detrimento do "não-ser", isto é, o sentimento de temor (o medo da morte) tem uma força capaz de reorientar o agir humano e ajudá-lo a optar pelo imperativo que nos instruí a considerar e respeitar a vida presente e sua continuidade no futuro e que Jonas condensou da seguinte maneira: Age de tal forma que as conseqüências de tua ação não comprometam a continuidade da vida no futuro. Assim sendo, cremos que a responsabilidade pelo futuro de matiz jonasiana estar que a *quem mais foi dado mais será cobrado.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

JONAS, Hans. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr,Chicago: University of Chicago Press, 1884.

________. *Dalla Filosofia alla Scienza*. In: *Lettera internazionale* (Roma), n. 30, 1991.

________.*O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

FONSÊCA, F. *HANS JONAS: (bio) ética e crítica à tecnociência.* Recife, PE:Editora Universitária, 2007.

NEVES, Maria Patrão. *Uma ética para a civilização tecnológica*. Arquipélago, Série Filosofia, 7 /2000.

PSICOLOGIA E POLÍTICA: RAWLS SOBRE O CARÁTER FORMATIVO-EDUCATIVO DA ESTRUTURA BÁSICA DA SOCIEDADE

Leno Francisco Danner,
doutorando em filosofia pela PUC-RS

***Resumo**: o presente artigo visa refletir sobre as relações entre psicologia e política a partir do pensamento de John Rawls. Para este pensador, as instituições sociais, políticas e econômicas têm um papel moral, influem decisivamente na qualidade moral da vida pública e na formação do caráter dos cidadãos. O que se quer ressaltar é que toda a teoria deste autor se funda na psicologia moral, no sentido de defender que o modo em que as instituições estiverem estruturadas é fundamental para a justiça ou para a injustiça da sociedade, das relações humanas e mesmo dos seres humanos.*
***Palavras-Chave**: Rawls; Psicologia Moral; Política; Estrutura Básica da Sociedade.*

***Abstract**: this paper aims to reflect about the relationships between psychology and policy since the John Rawls's thought. For this philosopher, social, political and economical institutions have a moral essence, they influence decisively on moral quality of public life and on formation of human personality. We want emphasizing the next idea: all his theory is based on moral psychology, in the sense to defend that de way in which these institutions are structured is fundamental to the justice or the injustice of the society, of the human relations and of the human beings.*
***Key-Words**: Rawls; Moral Psychology; Policy; Basic Structure of Society.*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Há já um bom tempo, as ciências humanas, histórico-sociais e do comportamento (eu incluiria aqui a psicologia) têm a prerrogativa no que diz respeito à fundamentação da ação humana e, mais importante, na estruturação das instituições sociais, políticas e econômicas; têm a prerrogativa, enfim, no estudo do ser humano, daquilo que ele é, daquilo que ele pode vir a ser, e também têm a prerrogativa no estudo da dinâmica social. Empresas de marketing, o currículo escolar, a publicidade e as campanhas eleitorais, para citar exemplos de âmbitos tão diversos, cada vez mais apóiam-se em noções de psicologia, justamente no sentido de entender em algum aspecto o comportamento humano para levar os seres humanos a realizarem determinados atos.

No que se segue, quero pensar a importância da psicologia, e mais especificamente da psicologia moral, para a política, a partir da contribuição do filósofo norte-americano John Rawls. Quero defender que este pensador coloca a psicologia moral – buscada por ele em Jean Piaget e em Lawrence Kolhberg – como fundamento de sua concepção de justiça política, na medida em que reconhece que o ser humano e a sociabilidade são determinados em grande medida por isto que Rawls chama de estrutura básica da sociedade (em outras palavras, as instituições sociais, políticas e econômicas). Ou seja, para Rawls, as instituições sociais, políticas e econômicas têm um caráter moral, influem decisivamente na qualidade moral da vida pública e mesmo na formação do caráter de cada cidadão. Isso nos permite dizer duas coisas: (1) as virtudes cívicas são influenciadas diretamente pela organização das instituições sociais, políticas e econômicas; e (2) a violência e a injustiça social são um produto direto da violência político-econômica (então, acabando-se com esta, acabaremos com aquelas).

Incluí uma primeira parte como pano-de-fundo, na qual reflito sobre aquela que me parece ser uma mudança central na maneira de se fundamentar a política a partir de uma teoria sobre o que é a natureza humana e de como ela se desenvolve: a Tradição filosófica ocidental – e eu abordei Platão e Aristóteles como seus representantes centrais – tendeu a conceber uma teoria essencialista sobre o ser humano, ser humano este possuidor de uma essência invariável, universal (mas que devia ser atualizada, porque pura potencialidade); o pensamento moderno, de índole cientificista, substitui esta abordagem essencialista (ou metafísico-teológica) pela idéia de estrutura humana, concebendo o ser humano como, em um primeiro momento, pura estrutura, possibilidade, que deveria ser desenvolvida por instituições capacitadas. Agora, são as ciências empíricas que passam paulatinamente a ter a prerrogativa no que diz respeito à investigação legítima, científica, daquilo que é o ser humano. E, por fim, o pensamento contemporâneo, que tem as ciências naturais, histórico-sociais, humanas e comportamentais como as únicas instâncias capazes de elaborar o conhecimento considerado legítimo, coloca a psicologia como a ciência central no que diz respeito ao estudo do comportamento

humano, e mesmo no que diz respeito ao estudo sobre a formação humana (é o caso de Piaget, por exemplo). Então, a partir de agora, são as abordagens psicológicas que estarão na base da elaboração de outras ciências (como a pedagogia) e, principalmente, na base da elaboração de instituições como a escola, os meios de comunicação de massa e o Estado. O que quero ressaltar, com essa primeira parte, é justamente a idéia de que, seja para a Tradição, seja para a modernidade, seja para a contemporaneidade, as teorias ético-políticas e as instituições sempre foram construídas tendo por base uma determinada concepção antropológica, tendo por base uma determinada perspectiva sobre o que é o ser humano, sobre o que o constitui, sobre como ele devém humano. Em última instância, com a primeira e a segunda partes, aponto para o caráter moral, formativo-educativo, das instituições sociais, políticas e econômicas, caráter esse que lhes é fundamental. Tais instituições são a base a partir da qual se dá a regulação da sociabilidade e a formação humana.

TEORIAS SOBRE A NATUREZA HUMANA: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Acredito que existam diferentes formas do fazer filosófico – e a diversidade e mesmo a divergência de tantas filosofias corrobora isto que digo (porque é nisto que me apoio para dizer isso). Há um núcleo comum a essas filosofias? Acredito que, se existe esse núcleo comum, tal núcleo consiste em pensar o presente, o nosso tempo, o nosso ethos. O filósofo pensa o seu tempo, critica, propõe modelos, ideais, mas é um homem de seu tempo. Então, ele não é diferente de nenhum outro homem e esta dificuldade – talvez até uma insuperável dificuldade – no que se refere à definição daquilo que é *a* Filosofia exige de nossa parte uma moderação do próprio filosofar, e moderação no sentido de que, a rigor, não poderíamos, pelo menos hoje, fazer filosofia sem inter e transdisciplinaridade: de que não poderíamos, portanto, fazer filosofia sem um trabalho conjunto com as ciências humanas e histórico-sociais, exatamente porque, para mim, questões normativas não podem ser separadas de questões de fato. E, diferentemente de Hume, para quem não poderíamos pensar em normatividade a partir de fatos, acredito que aquela só é possível a partir destes. Um exemplo, apenas para tornar este argumento claro: não poderíamos condenar a reforma agrária brasileira com base no argumento puro e simples de que ela fere direitos individuais do proprietário, sem, antes, entendermos como se deu o processo de acumulação e/ou de aquisição desta terra no Brasil; entendendo, pelo contrário, como se deu – e até como se dá – a colonização de nosso território, é possível pensarmos questões normativas, o que é legítimo e o que é ilegítimo a cada um, o que o Estado pode ou não pode fazer em relação a isso (e em relação a muitas outras coisas). Com isso, quero deixar claro que, no que se segue, vou filosofar a partir da práxis, e isso significa: vou tentar partir do mundo para a filosofia, e não da filosofia para o

mundo; quero entender a filosofia como expressão do mundo, e não o mundo como expressão da filosofia. É nesse sentido que penso, seja no caso da filosofia, seja no caso das ciências humanas e histórico-sociais, as idéias de inter e transdisciplinaridade: entender, construir e transformar o mundo exige um esforço complexo de pesquisa, uma hermenêutica plural (entre estas ciências e entre os homens mesmos), uma ciência plural (no sentido de trabalho conjunto, de cooperação).

Durante muito tempo, o pensamento filosófico, notadamente no que diz respeito à ética e à filosofia política, esteve fundado em uma teoria acerca da alma humana ou em uma espécie de essencialismo em relação ao que de fato era o ser humano. Havia um modelo de homem que configurava toda uma teoria sobre o Estado, sobre a moral, sobre a sociabilidade, sobre a pedagogia. Como o homem atualizava essa sua essência? Para responder a esta pergunta, todo um modelo de pedagogia era pensado; todo um modelo de instituições, planejado; e toda uma determinada maneira de perceber o mundo era elaborada. Mas estes modelos eram precedidos por tal teoria da alma (de índole metafísico-teológica). Pensemos em Platão e Aristóteles, apenas para citar dois exemplos de teorias essencialistas sobre o ser humano.

A rigor, toda a filosofia platônica se assenta sobre uma compreensão do que é o ser humano. A filosofia platônica começa como teoria da alma, como psicologia da alma, para, em momentos posteriores, ramificar-se em ética, em política, em pedagogia, em teoria do conhecimento. Se nos remontarmos à *Apologia de Sócrates*, que é um dos primeiros diálogos platônicos, veremos que uma das linhas centrais do mesmo consiste na reflexão sobre qual é o ethos especificamente humano – ethos seja no sentido subjetivo, seja no sentido social. Sócrates afirma que jamais deixará de filosofar e de se preocupar com sua alma, de se preocupar também com uma vida virtuosa, porque considera a razão, a virtude, como características essenciais do ser humano ideal (cf.: PLATÃOa, s.d., pp. 26-27). Percebamos, virtude, seja no sentido subjetivo, seja no sentido social, é a vida conforme a razão, uma vida esclarecida, que leva em conta o outro e os outros, seu (do outro e dos outros) bem. Esse é o primeiro passo levado a efeito por Platão. Definindo o ethos específico do ser humano e, por conseguinte, da sociabilidade, definindo o que é o ser humano a partir da enunciação daquilo que é sua essência, sua qualidade (ser humano é um ser de virtude, capaz de agir segundo a virtude, capaz de ser virtuoso), tem-se a pedra angular para se pensar uma concepção de Estado que, por sua vez, é responsável pela formação humana (e então temos toda uma concepção de pedagogia) e pela regulação individual e social (e então temos todo um modelo de hierarquia social) (cf.: PLATÃOb, s.d., pp. 370-372). Para Platão, antes de se pensar um Estado justo, é preciso se pensar um homem justo, porque este é o modelo daquele, o arquétipo e o objetivo daquele, bem como Platão entende o Estado como uma espécie de *macro-homem* (PLATÃOb, s.d., pp. 158-159) – e aqui podemos perceber o quanto a teoria da alma é prévia à própria teoria platônica do Estado e mesmo de sua

(isto é, de Platão) concepção ético-pedagógica: até porque a função e o papel do Estado deve ser definido a partir de – e tendo por base – uma concepção de homem[1].

E de Aristóteles temos a clara idéia de uma precedência ontológica da sociedade em relação ao indivíduo, o que equivale a dizer que este só é humano na sociabilidade e por meio da sociabilidade: fora da sociedade, não há humanidade, só deuses e bestas (cf.: ARISTÓTELES, 2000, 13-16). O que eu gostaria de ressaltar, em relação a isso, está em que a primeira intuição de Aristóteles, no que diz respeito à sua concepção ético-política, é a de que o ethos especificamente humano consiste, ao nível pessoal, na busca da felicidade (e de uma vida boa que só é alcançada por meio da virtude) (ARISTÓTELES, 1997, p. 17), na busca da excelência moral (cf.: ARISTÓTELES, 1997, pp. 39-40), e, ao nível social, na cooperação social, na busca do bem social (e Aristóteles entende a Política como a ciência por excelência que visa o bem do homem) (cf.: ARISTÓTELES, 1997, pp. 17-18). Ora, convém perceber que, para Aristóteles, a ética é parte da ciência política, servindo-lhe de introdução. O objetivo da ética está em determinar qual é o objetivo supremo para os seres humanos, bem como qual é a finalidade da vida humana. Depois de determinados estes dois pontos (que são o objeto de estudo da *Ética a Nicômacos*), o próximo passo está em investigar sobre qual é a melhor maneira de proporcionar aos seres humanos este bem supremo e assegurar-lhes sua (deste bem supremo) fruição. Já que o homem, no dizer de Aristóteles, é um animal social, e dado ainda que a felicidade de cada ser humano pressupõe a felicidade de sua família, de seus amigos e de seus concidadãos, a maneira de assegurar a felicidade das criaturas humanas é proporcionar um bom governo à sua cidade. Há de se determinar, então, qual é a melhor forma de governo, e esse é o assunto da *Política*. Percebam, permeando a elaboração tanto ta ética quanto da política está toda uma teoria da natureza humana, teoria que concebe esta natureza como estando indissoluvelmente ligada ao social, como resultado do social, no sentido de que o ser humano só se constrói, só se desenvolve, só atualiza suas potencialidades na sociabilidade. A característica específica do ser humano está em que, para Aristóteles, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e isso significa: ele tem uma natureza moral exatamente por ser social, fundamentalmente. Então, ao Estado cumpre todo um modelo educativo-formativo, que possa realizar essa essência humana.

Enfim, diria, analisando os modelos de Platão e de Aristóteles, que eles representam um paradigma, no que diz respeito à compreensão do ser humano e da sociabilidade, que tem por base a tese de que existe uma natureza

[1] À divisão da alma em três partes (concupiscente, irascível e racional), corresponde a divisão da cidade em três classes (agricultores/artesãos, guerreiros e magistrados, respectivamente). Cf.: PLATÃO. *L'État ou la République*, p. 371: "Si, de même que l'État est partagé en trois corps, l'âme de chacun de nous est aussi divisée em trois parties ».

humana ideal ou essencial, que deve ser atualizada pelo Estado, pela educação, pela filosofia, pela política, etc. Portanto, como já disse, trata-se da idéia de que, antes de pensarmos uma concepção ético-política, antes de pensarmos o Estado ideal e/ou justo, temos de esclarecer, temos de resolver uma questão prévia: o que caracteriza o ser humano? O que é o ser humano? Qual é a sua essência? E como podemos realizar, atualizar essa essência (que em um primeiro momento é pura potencialidade)? Ainda que incorrendo em uma simplificação grosseira, diria que esse modelo platônico-aristotélico, no que diz respeito à ética e à política, não obstante nuances específicos a cada teoria, pode ser caracterizado como uma espécie de receita, de receita cujo objetivo é efetivar a humanidade do homem. Quer dizer, tem-se uma definição essencialista, invariável até, do que é o ser humano e, como conseqüência, tem-se a elaboração de um método, de um caminho e a explicitação dos instrumentos e dos saberes que levariam à realização daquela essência. Da teoria sobre a natureza humana ou sobre a alma humana, colocada como base, tem-se a elaboração da ética e da política, enquanto ramificações daquela primeira.

O pensamento moderno procura superar essa posição platônico-aristotélica a partir da substituição do conceito de natureza humana e/ou de essência humana pelo conceito de estrutura, e agora a resposta à pergunta "O que é o ser humano?" já não é mais dada pela filosofia (entendida pela tradição enquanto metafísica ou pela teologia), mas sim pelas ciências naturais. Assim, o ser humano, como queriam Locke e Hume, é uma *tábula rasa*, um papel em branco, que tem de ser preenchido. O ser humano é pura estrutura informe, pura possibilidade de ser humano; e só conseguirá chegar à humanidade por meio de uma formação conveniente (cf.: LOCKE, s.d., pp. 64-91; HUME, 1997, pp. 81-99). Claro, esta afirmação de Locke e de Hume é dirigida, primeiramente, à teoria do conhecimento e tem como objetivo negar, contra Descartes, a existência de idéias inatas. Para os primeiros, nosso conhecimento é fruto da experiência empírica, experiência esta que nos possibilita regularidades a partir das quais podemos afirmar e formar conceitos. Mas tais conceitos, na sua radicalidade, são apenas crenças, decorrentes de hábitos (isto é, de regularidades no acontecer dos fenômenos). Jamais possuem universalidade rigorosa e nunca são definições essencialistas. Porém, quando dizem que a mente humana é uma tábula rasa que é preenchida pela experiência, Locke e Hume abrem espaço para o desenvolvimento dessa idéia de que a personalidade humana forma-se na experiência e a partir dela: não há nada de inato no ser humano, a não ser sua estrutura, a não ser a pura possibilidade de ser humano. E tal estrutura, tal possibilidade, precisa ser desenvolvida. Mas nesse caso os seres humanos nunca são projetados para além de sua história, de sua cultura, de sua sociedade: o homem, para o empirismo, é um ser eminentemente histórico e aquilo que ele é devém da experiência cotidiana.

Ora, é dessa idéia lockeano-humeana de estrutura cognitiva humana que Kant parte na fundamentação de sua concepção pedagógica. Kant parte de

uma idéia prévia: o homem é um animal que precisa ser formado, e a educação é a instância por excelência no que diz respeito à formação humana. Antes da educação, só há animalidade (cf.: KANT, 1997, p. 11). O humano constrói-se pela educação, a partir da educação. Interessantemente, e isso é uma constante do pensamento moderno, e uma constante de importantíssimas conseqüências, Kant tem como base justamente essa idéia de que o ser humano precisa ser formado, precisa sair de sua condição animal e mesmo de sua menoridade. E é tal idéia que, por sua vez, fundamenta toda a elaboração de instituições públicas responsáveis pela formação, pela educação da população. Seja em Hobbes, para quem, sendo os homens maus por natureza, seria preciso um Estado que monopolizasse tanto o uso da força quanto, mais importante, a função de formação e de controle individual e social (cf.: HOBBES, 1983, pp. 123-137); seja em Kant, a idéia de que são necessárias instituições públicas responsáveis pela formação individual e social coloca-se como central no que diz respeito à fundamentação do Estado moderno: este é a instância central a partir da qual se irradia a construção da sociabilidade e de uma cultura compartilhada nacionalmente, bem como a instância central a partir da qual os indivíduos enquanto indivíduos são formados. É a partir dele e da nova compreensão de formação que instituições como a escola, a fábrica, o hospício, o hospital, o quartel, etc., adquirem sentido enquanto lugares nos quais a natureza humana era corrigida e/ou construída. O interessante, para a posição moderna, é que isso que entendemos por ser humano é algo construído, seja porque ele é uma estrutura ou pura possibilidade, seja porque, como queriam Hobbes e Kant, ele só abandona sua animalidade por meio da educação (e até, em algum aspecto poderoso, por meio da repressão). Então, como podemos perceber, temos também aqui toda uma teoria acerca da personalidade humana, acerca daquilo que é o ser humano, e é essa teoria que está na base e que fundamenta toda a elaboração do Estado moderno, no sentido de colocá-lo como a instância central de formação do ser humano e de regulação da sociabilidade, função que desde então esse Estado tem encarado como sua função fundamental.

O ponto que me parece importante no pensamento contemporâneo, pelo menos no que diz respeito a teorias sobre a personalidade humana, está em que é a psicologia que fundamentalmente adquire a prerrogativa sobre essa questão de o que é o ser humano e de como ele se forma. É, a meu ver, a psicologia que está na base de muitas teorias educacionais; e é a psicologia que está na base da publicidade (na medida em que, por exemplo, o consumo de produtos exige toda uma criação artística que fomenta este consumo, ou seja, na medida em que se precisa estudar o comportamento humano para determinar aqueles aspectos que seriam determinantes no fomento ao consumo), na política (na medida em que as campanhas políticas visam atingir e/ou construir o imaginário do eleitor), etc. Freud é claro na idéia de que a civilização constrói um determinado ethos humano, constrói um determinado modo de ser humano como condição de humanidade, como critério de humanidade

(cf.: FREUD, 1984, pp. 32-36). Freud é claro, portanto, na idéia de que a construção da personalidade humana é determinada em poderosa medida pela família, pela sociedade, enfim, pelas condições objetivas nas quais o indivíduo se desenvolve. Mas ainda em Freud é clara essa idéia moderna de que a sociedade – Freud utiliza o termo *civilização* – tem por função, por razão de ser, nos proteger contra nossa natureza animal, contra nossos instintos sexuais, formar nossa personalidade, e isso porque o homem é dominado por forças até destrutivas. Ele diz:

> Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1984, p. 107).

Afirma-se, nesse caso, a idéia de que o ser humano é dominado por instintos destrutivos em relação aos outros (e talvez em relação a si mesmo). A psicanálise freudiana se propõe a resolver isso, na medida em que constata que o ser humano – aquilo que poderíamos chamar de *natureza humana*, de *personalidade humana* – é determinado, em grande medida, por seus instintos animais (sexualidade, irascibilidade, etc.) de um lado e pelas convenções sociais (que, em muitos casos, levam os indivíduos a desenvolverem neuroses), de outro.

Piaget, por outra parte, tem como uma de suas idéias centrais essa de que o desenvolvimento do ser humano é determinado, em grande medida, pelas condições objetivas nas quais ele se encontra (cf.: PIAGET, 1996, pp. 03-05; PIAGET, 1994, pp. 154-155). Eu gostaria de sublinhar essa idéia porque é dela, interessantemente, que teorias políticas contemporâneas partem no que diz respeito à fundamentação da sociedade política. Veja-se o caso de Jürgen Habermas e de John Rawls, que afirmam explicitamente seu compromisso com Jean Piaget e com Lawrence Kolhberg (cf.: HABERMAS, 1986, pp. 50-53; RAWLS, 2002, §69, pp. 509-512). E gostaria, no que se segue, de refletir sobre essa questão a partir de Rawls, mostrando como este autor constrói sua teoria da justiça como eqüidade tendo por base a idéia de que a estrutura básica da sociedade possui uma função formativo-educativa que tem de ser levada em conta no que se refere à organização dessas instituições político-econômicas e sociais. Ou seja, quando pensamos em tais instituições, quando queremos construí-las e/ou reformá-las, temos de ver que tipo de caráter moral elas fomentam, constroem coletiva e individualmente.

> Rawls nos aponta para uma função formativo-educativa da estrutura básica. Em primeiro lugar, a sociedade, do modo em que estiver organizada, influi direta e poderosamente na formação de cada ser humano, bem como institui uma determinada forma de sociabilidade. Em segundo lugar, o sistema político e econômico, ao fomentar relações humanas específicas, educa (ou deforma) os seres humanos. Neste sentido, uma estrutura básica injusta constrói injustiça e violência social e, ao mesmo tempo, educa os seres humanos para a injustiça; uma estrutura básica (sistema político e econômico) justa, ao contrário, constrói justiça e educa os seres humanos para a justiça (cf.: RAWLS, 2003, pp. 80-81). Quando se organiza o sistema político e econômico, tem de se levar a sério essa sua função basilar (aliás, é exatamente por isso que se fala em justiça social, em organização do sistema político e econômico; se ele não influísse na formação moral do indivíduo e na instituição da sociabilidade, não precisaríamos sequer falar dele, exceto como passatempo intelectual). Como diz Rawls, essa função formativo-educativa "lhe é central". (RAWLS, 2003, p. 172).

O primeiro argumento que trazemos à discussão está em que o critério que define a escolha dos princípios de justiça (na justiça como eqüidade) é, em última instância, a qualidade moral da vida pública que eles constroem ou fomentam. Em outras palavras, a escolha dos princípios de justiça leva em conta a forma de sociabilidade que eles fomentam, o tratamento que eles dispensam a cada indivíduo e a identidade política coletiva que eles estabelecem. Essa é uma das idéias centrais da justiça como eqüidade. Os princípios de justiça mais apropriados são aqueles que possibilitam o desenvolvimento de todos e que, portanto, instituem uma cooperação social fundada no respeito mútuo e no benefício recíproco. Diz Rawls:

> As instituições tornadas necessárias e fundamentais por tal concepção (isto é, pela justiça como eqüidade) e sua visão de razão pública – quando elas funcionam de modo eficaz e duradouro – favorecem as virtudes cooperativas da vida política. A virtude da moderação, o senso de eqüidade e uma propensão em querer juntar-se aos outros no meio do caminho são outros tantos elementos ligados à boa vontade, senão ao desejo, de cooperar com os outros em termos políticos que todo mundo pode aceitar publicamente e que são compatíveis com o respeito mútuo. O liberalismo político confere os princípios e põe em ordem as instituições em função de sua

> influência sobre a qualidade moral da vida pública, sobre as virtudes cívicas e sobre os hábitos intelectuais que devem ser encorajados por sua admissão pública e que são requeridos para sustentar um regime constitucional estável [...]. Quando os termos de cooperação estão fixados e ancorados no respeito mútuo, estabelecem, de uma vez por todas, as suas liberdades e as suas oportunidades básicas, assim como sua prioridade, e, quando esse fato é ele próprio reconhecido publicamente, as virtudes cooperativas essenciais tendem a se desenvolver. Essa tendência é acentuada ainda mais pelos êxitos da livre razão pública, que chega a programas políticos justos e a acordos eqüitativos. (RAWLS, 2000, pp. 282-283).

A questão central, aqui, quando pensamos em justiça social, consistem em educar os indivíduos para um senso de justiça. E a estrutura básica da sociedade – as instituições – tem, diante deste objetivo, uma importância fundamental, até porque ela define o contexto no qual e a partir do qual se darão as relações humanas e a formação e o desenvolvimento de cada um dos indivíduos. Nesse sentido, se queremos instaurar uma cooperação social baseada no respeito mútuo, se quisermos educar os cidadãos para justiça, temos de construir justiça social. Por outras palavras: temos de construir instituições justas. As condições materiais de vida definem diretamente o tipo de sociabilidade que teremos e, na verdade, o próprio tipo de ser humano: o modo em que está organizado o sistema político e econômico define a justiça ou a injustiça da sociedade e, por conseguinte, instaura a justiça ou a injustiça nas relações humanas e educa para a justiça ou para a injustiça[2]. Rawls é bem claro: somente instituições básicas justas constroem um senso de justiça nos cidadãos, educando-os para a justiça. Ele salienta: "dizer que a natureza humana é boa significa dizer que os cidadãos que crescem sob instituições razoáveis e justas afirmarão essas instituições e atuarão para assegurar que o seu mundo social perdure" (RAWLS, 2001, p. 08). O caráter do ser humano e as próprias relações humanas, portanto, são formados diretamente pelo modo em que está organizado o sistema político e econômico. Ora, no momento em que se percebe que a natureza humana e a própria sociabilidade são uma construção social, um produto resultante, em grande medida, do sistema político e econômico (ou um produto necessário para o desenvolvimento deste), fica claro que precisamos organizar a estrutura básica de um modo que propicie tanto a formação moral e o desenvolvimento pleno de cada indivíduo quanto uma cooperação social baseada no respeito mútuo e no benefício recíproco. Penso – e esta é a posição de Rawls – que a violência e a injustiça social

[2] Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls diz: "a maioria das doutrinas tradicionais afirma que, pelo menos em certo grau, a natureza humana é tal que adquirimos um desejo de agir de forma justa quando vivemos em instituições justas e nos beneficiamos delas. Na medida em que tal fato é verdadeiro, uma concepção de justiça é psicologicamente adequada à inclinação humana" (§69, p. 506). E complementa: "a justiça ou a injustiça das organizações da sociedade e as convicções dos homens sobre estas questões influenciam profundamente os sentimentos sociais" (§75, p. 546).

são um produto direito da violência política e econômica. Acabando-se com esta, conseqüentemente acabaremos com aquelas.

É nesse sentido que Rawls entende a sua utopia realista (representada pela justiça como eqüidade e seus dois princípios): como uma proposta para acabar com a violência política e econômica, que pode ser realizada. Essas reformas no sistema político e econômico, representadas pelos dois princípios da justiça, não são coisas impossíveis, mas são uma possibilidade extremamente viável, até porque as pessoas de uma sociedade democrática já têm, ainda que muitas vezes em teoria, o sentido da discussão pública e, o que é muito importante, da participação popular na própria elaboração das políticas públicas e na condução dos rumos do sistema político. Em suma, a transformação social é possível, porque o primeiro passo já foi dado: a instauração da democracia, o sentido da inviolabilidade dos seres humanos (presente na defesa dos direitos humanos, por exemplo), a idéia de participação popular, de deliberação e de justificação públicas. (cf.: RAWLS, 2001, p. 08).

Voltemos à questão da importância decisiva que o sistema político e econômico tem na formação moral do indivíduo e na construção de uma sociabilidade fundada no respeito mútuo e no benefício recíproco. Eu gostaria, neste momento, de refletir sobre a psicologia moral presente no pensamento de Rawls, principalmente no que se refere às três leis da psicologia moral que se encontram no parágrafo 75 de *Uma Teoria da Justiça*, que vêm corroborar a idéia de que uma sociedade democrática marcada pela justiça social forma/educa os cidadãos para a justiça, estabelecendo relações humanas marcadas pelo respeito mútuo e pelo benefício recíproco. Vamos às três leis:

> Primeira lei: dado que as instituições familiares são justas, e que os pais amam a criança e expressam manifestamente esse amor, preocupando-se com o seu bem, então a criança, reconhecendo o amor evidente que sentem por ela, aprende a amá-los. Segunda lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo tornou-se uma realidade quando ela adquiriu vínculos de acordo com a primeira lei, e dado que uma organização social é justa e esse fato é reconhecido por todos, então essa pessoa desenvolve laços de amizade e de confiança em relação aos outros na associação, à medida que estes, com evidente intenção, cumprem seus deveres e suas obrigações, e correspondem aos ideais de sua situação. Terceira lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo foi realizada quando ela criou vínculos de acordo com as duas primeiras leis, e dado que as instituições de uma sociedade são justas e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente, à medida que reconhece que ela e aqueles por quem se interessa se beneficiam dessas organizações. (RAWLS, 2002, pp. 544-545).

O que me interessa ressaltar, nessa citação, é a gênese social do indivíduo, que é, em algum aspecto poderoso, uma massa informe que vai ser formada – moldada – no meio social em que vive. Em outras palavras, a "natureza" humana do indivíduo vai ser construída, em grande medida, pela sociedade em que ele nasce e, mais ainda, pelas condições sociais, políticas e econômicas em que ele e sua família, além daqueles que o rodeiam, vivem. Ora, se ele vive em uma sociedade marcada pela justiça social, então o sistema político e econômico o respeita de forma incondicional e lhe fornece todos os bens sociais primários necessários ao seu pleno e sadio desenvolvimento. Esse sistema político e econômico também é marcado pela cidadania igual. É óbvio que, em tal situação, o indivíduo terá um desenvolvimento saudável e integral. Aprenderá valores morais e terá um senso de justiça que lhe permite entender a importância central da justiça nas relações humanas; por conseguinte, agirá de forma justa. Parece claro, nesse sentido, que um sistema político e econômico marcado pela justiça social instituirá um senso de justiça nos indivíduos e instaurará uma sociabilidade fundada no respeito mútuo[3]. Afinal, para que os indivíduos quererão ser injustos se vivem em uma sociedade democrática justa, se são respeitados e se têm ao alcance os meios necessários para se desenvolverem de forma integral?[4]. Conclui Rawls:

> Aqueles que são criados nas instituições básicas que são justas – as próprias instituições que a justiça como eqüidade recomenda – adquirem uma fidelidade razoável e informada a essas instituições que basta para torná-las estáveis. Dito de outro modo, o senso de justiça dos cidadãos, dado que seus traços de caráter e seus interesses foram formados pelo fato de viverem em uma estrutura básica justa, é suficientemente forte para resistir às tendências normais à injustiça. Os cidadãos agem voluntariamente de maneira que faça justiça mútua e duradoura. A estabilidade é garantida por uma motivação suficiente desse tipo e se adquire vivendo em instituições justas. (RAWLS, 2000, p. 357).

Por fim, como se percebe ao longo deste artigo, principalmente na parte que é dedicada a Rawls, quis mostrar que para este pensador não poderíamos

---

[3] Diz Rawls: "desenvolvemos um desejo de aplicar os princípios de justiça e de agir em conformidade com eles no momento em que percebemos como as organizações sociais que os representam promoveram o nosso bem e o bem daqueles com os quais nos associamos. No devido tempo, passamos a apreciar o ideal de cooperação humana justa" (*Uma Teoria da Justiça*, §72, p. 525).

[4] Como diz Rawls, "à medida que o sucesso da cooperação política se mantém, os cidadãos ganham uma confiança cada vez maior uns nos outros" (RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2002, p. 216). E complementa: "uma sociedade bem-ordenada, pública e efetivamente regulada por uma concepção política reconhecida, cria um clima no qual seus cidadãos adquirem um senso de justiça que os inclina a cumprir seu dever de civilidade, e sem gerar fortes interesses em contrário. Por outro lado, as instituições de uma sociedade bem-ordenada são, por sua vez, apoiadas, desde que o ideal de razão pública esteja firmemente enraizado na conduta dos cidadãos" (*O Liberalismo Político*, p. 303).

pensar em uma cooperação social fundada no respeito mútuo e no benefício recíproco sem uma distribuição eqüitativa da riqueza social, sem oportunidades eqüitativas de formação e de trabalho, sem oportunidades eqüitativas no que diz respeito a participação em decisões políticas que são centrais para a vida de cada cidadão; enfim, não poderíamos pensar em seres humanos justos e em relações humanas justas sem pensarmos também em instituições sociais, políticas e econômicas justas. Não são seres humanos injustos que dão origem a uma sociedade, a um Estado injustos, mas o contrário, isto é, uma sociedade injusta, um Estado injusto dá origem à injustiça social, deforma os seres humanos – essa é a idéia de Rawls. Sua proposta, nesse sentido, está em apontar, apoiando-se na psicologia moral, para a idéia de que instituições sociais, políticas e econômicas justas levam paulatinamente à instauração de uma sociabilidade fundada na justiça e à formação de seres humanos justos: a regulação do sistema político e econômico é a condição sine qua non para a justiça nas relações humanas. Cardim salienta muito bem:

> O autor pretende aproximar a vida política e os valores morais, o que a ciência política já vinha destacando, ao assinalar que a tensão entre ética e política reduz-se na proporção em que as sociedades incorporam, na sua vivência cotidiana, o respeito pelos direitos humanos. (CARDIM, 2002b, p. 09).

CONCLUSÃO

O caso do sistema político-econômico brasileiro é um bom referencial para pensarmos essa idéia de Rawls, essa sua associação entre psicologia moral e política. A corrupção política, existente de longa data, paulatinamente inculcou na cultura pública de nossa sociedade a idéia de que não vale a pena nos preocuparmos com isso; solidificou a idéia de que, por meio dessa mesma política, pode-se chegar à riqueza, mas sendo-se corrupto; fomentou a desonestidade entre os cidadãos, a partir do sentido de oportunismo político, etc. E as desigualdades sócio-econômicas gritantes levaram ao aumento da violência social, que em grande medida é resultado da extrema miséria na qual vive grande parte da população. Eu citaria ainda mais um caso, descrito por Loïc Wacquant em seu livro *As Prisões da Miséria*. Trata-se da reformulação neoliberal levada a cabo nos Estados Unidos a partir da administração de Ronald Reagan. Segundo Wacquant, a redução dos investimentos públicos na área social – e Wacquant investigou as conseqüências sociais dessas políticas por um período de pelo menos vinte anos – teve como conseqüência a necessidade de se investir maciçamente no aparelho repressor, porque a violência social cresceu vertiginosamente nesse período. (cf.: WACQUANT, 2001, pp. 112-121).

Enfim, seja no caso brasileiro, seja a situação descrita por Wacquant, podemos perceber o quanto a posição de Rawls é interessante e importante

para pensarmos nossa sociedade (assim como o são a posição de Piaget e de Kolhberg). Penso que não poderíamos entender o sentido da proposta política de Rawls – representada pela sua justiça como eqüidade – sem termos em mente sua associação entre psicologia moral e política (associação essa que me parece central na teoria de Rawls): segundo nosso pensador, a violência e a injustiça social são resultado, produto direto da violência político-econômica; segundo nosso pensador, as instituições sociais, políticas e econômicas influem direta e poderosamente na qualidade moral da vida pública e mesmo na formação de cada ser humano; e, segundo nosso pensador, quando queremos formular e/ou reformular tais instituições sociais, políticas e econômicas, temos de ter claro que elas têm efeitos duradouros e profundos no que diz respeito à formação de cada ser humano e na instituição da sociabilidade. Ou seja, trata-se de um caráter formativo-educativo que é essencial para concebermos e para compreendermos tais instituições: elas extrapolam qualquer aspecto meramente técnico e se caracterizam fundamentalmente como instâncias morais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do Grego, Introdução e Notas por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.

_____. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2000.

CARDIM, Carlos Henrique. “Apresentação”, pp. 05-22. In: RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *O Futuro de Uma Ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

HOBBES, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1997.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding* (Volume One). Collated and Annotated by Alexander Campbell Fraser. New York: Dover Publications [s. d.].

PIAGET, Jean. “Os Procedimentos da Educação Moral”. In: PIAGET, Jean (et al.). Organizado por Lino de Macedo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

_____. *O Juízo Moral na Criança*. Tradução de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

PLATÃO. *Diálogos*. Seleção, Introdução e Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, [s. d.].

_____. *L'État ou la République*. Traduction Nouvelle par A. Bastien. Paris : Librairie Garnier Fréres, [s. d.].

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Justiça como Eqüidade*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia.* Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2002.

WACQUANT, Loïc. *As Prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CADERNO UFS.FILOSOFIA

1. A revista Cadernos UFS de Filosofia (18073902), revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, receberá até o dia 20 de Setembro de 2008 artigos inéditos na área de filosofia em língua portuguesa tendo em vista a publicação dos mesmos. Os temas devem se enquadrar nas seguintes áreas: História da Filosofia, Filosofia da História, Filosofia da Ciência, Metodologia e Ensino de Filosofia.

2. O material para publicação (para os dois volumes de 2008) deverá ser enviado para o e-mail dfl@ufs.br. O texto deverá conter um resumo em português, de até 10 linhas, três palavras-chave e uma versão do resumo e das palavras-chave em inglês ou em espanhol. O nome do/a autor/a deverá ser acompanhado de dados sobre a instituição onde trabalha, titulação acadêmica, endereço postal e correio eletrônico (e-mail).

3. Os textos para publicação deverão ter de 10 a 15 laudas, formato A4 (margens superior e esquerda 3cm, direita e inferior 3cm), incluindo notas, colocadas no final do artigo, espaço 2, fonte Times New Roman, tamanho 12.

4. Citações curtas, com até três linhas deverão ser inseridas no corpo do texto, entre aspas. Citações maiores deverão ser destacadas do texto, sem aspas e sem entrada de parágrafo, com 4cm de recuo de texto. As indicações das fontes das citações devem obedecer ao sistema autor-data (Ex.: Jones, 2006, p. 34-95), e sua descrição completa deve estar na lista de Referências constante no final do texto (NBR 10520).

6. Todos os trabalhos serão apreciados pelo Conselho Editorial da Revista e submetidos a pareceristas ad hoc. A Revista compromete-se a informar via e-mail os autores sobre a publicação ou não de seus artigos.

7. As referências de obras citadas deverão ser relacionadas no final do trabalho, em ordem alfabética de sobrenome, conforme a padronização da NBR 6023.

8. O autor que tiver seus artigos publicados automaticamente cede seus direitos autorais para os CADERNOS UFS de FILOSOFIA.

9. Estas informações encontram-se também no blog: http://cadernosufsdefilosofia.zip.net

* O material deverá ser enviado eletronicamente cadernosufsdefilosofia@yahoo.com.br ou dfl@ufs.br

Dr. Aldo Dinucci
Dr. Marcos Antonio da Silva
(Editores)